

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DÉFINIR LE PHÉNOMÈNE TANTRIQUE EN INDE :
CONCEPTIONS ET PERSPECTIVES
DE TROIS AUTEURS CONTEMPORAINS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MICHEL SOKOLOV

MAI 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	vi
NOTE SUR LA TRANSLITÉRATION DES TERMES EN SANSKRIT	vii
CARTE DU SOUS-CONTINENT INDIEN.....	viii
INTRODUCTION	
I.1 Contextualisation des difficultés de définition.....	1
I.2 Corpus théorique et méthodologie	9
I.3 Structure du développement.....	15
I.4 Informations biographiques et bibliographiques sur les auteurs. Axes de pensée et thèses principales.....	19
I.4.1 Mircea Eliade	19
I.4.2 Narendra Nath Bhattacharyya	23
I.4.3 André Padoux.....	25
CHAPITRE I	
<i>TANTRA</i> , LES <i>TANTRA</i> , <i>TANTRISME</i> – HYPOTHÈSES SUR L'ÉMERGENCE DU PHÉNOMÈNE TANTRIQUE	
1.1 Étymologie, sémantique et genèse du terme <i>tantra</i>	29
1.2 Littérature tantrique : chronologie, thématique, style, particularités	32
1.3 Quelques aspects de la diffusion géographique	46
1.4 Émergence de la notion <i>tantrisme</i> . Le « malaise » tantrique dans l'histoire des religions	54

CHAPITRE II

ESPACE RELIGIEUX INDIEN : INTERDÉPENDANCE MÉTAPHYSIQUE. INNOVATIONS TANTRIQUES

2.1	L'espace religieux brahmanique et la nouvelle sotériologie du <i>kali-yuga</i>	63
2.2	Interdépendance métaphysique : Tantra, Yoga, Sāṃkhya et les <i>darśana</i> indiens classiques	72
2.3	Corpus védantique et innovation tantrique. Double visée de l'adepte : <i>bhukti-mukti</i>	79

CHAPITRE III

SUBSTRAT RITUEL DES TRADITIONS TANTRIQUES. DIVINITÉS FÉMININES. LA GRANDE DÉESSE

3.1	Substrat rituel du tantrisme : fond védique, religiosité populaire et protohistoire	89
3.2	L'énergie cosmique. Culte de la Déesse et des divinités féminines. Les <i>Śakti-pīṭha</i>	103

CHAPITRE IV

LE CHEMIN DE LA RÉALISATION : DÉIFICATION DU CORPS HUMAIN, PRATIQUES SEXUELLES, MANTRAS

4.1	Réaffirmation et déification du corps humain. <i>Ātmapūjā</i>	117
4.2	<i>Maithuna</i> , l'union sexuelle rituelle. Transgression et déconditionnement dans le tantrisme	127
4.3	L'univers des sons. <i>Mantra</i> : l'influence tantrique.....	139
CONCLUSION		151

ANNEXE A

PRINCIPAUX SYSTÈMES DE PENSÉE, *DARŚANA*, DE L'INDE ANCIENNE

		160
--	--	-----

BIBLIOGRAPHIE	163
---------------------	-----

GLOSSAIRE.....	171
----------------	-----

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
0.1 Carte du sous-continent indien.....	viii
1.1 Carte de l'Inde à l'époque coloniale (British India, 1860).....	45
1.2 Carte des sites archéologiques de Gandhara. La vallée du Swat.....	49
1.3 Le temple de Jagannath à Puri, Odisha.....	53
3.1 Le temple Dakshineswar à Kolkata, dédié à Kali, dans son aspect Bhavatarini.....	99
3.2 Temple dans le petit village de Purali, en Uttarakhand, dédiée à déesse locale non nommée.....	100
3.3 Images de la déesse vénérée au temple à Purali.....	101
3.4 La pierre des sacrifices (pratiqués jadis) du temple à Purali, Uttarakhand.....	102
4.1 <i>Yantra</i> de la déesse Durgā.....	123
4.2 <i>Maṇḍala</i> en honneur de la divinité tantrique Hevajra (bouddhisme Vajrayāna).....	124
4.3 Le temple du soleil, <i>Sūrya</i> , à Konark en Odisha. Énorme chariot aux vingt-quatre roues, symbolisant la course du soleil.....	134
4.4 Le temple Liṅgarāja à Bhubaneshwar. Exemple de l'architecture Kaṭiṅga d'Odisha.....	135
4.5 Le temple Mukteshvara à Bhubaneshwar, la capitale d'Odisha.....	136
4.6 Le <i>śikhara</i> , le « sommet », du temple Mukteshvara, décoré de danseuses.....	137

RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail est de mettre en évidence les traits caractéristiques du phénomène tantrique en Inde, attestés dans les travaux de trois spécialistes du domaine. Explicitant le « malaise » du Tantra et les difficultés dans les études tantriques, cette étude explore le contenu des écrits de Mircea Eliade, André Padoux et Narendra Nath Bhattacharyya afin d'identifier les principaux arguments avancés par les trois auteurs à la défense de leurs conceptions et perspectives quant à la définition du tantrisme.

L'analyse de certains aspects de la terminologie, de la diffusion géographique, du corpus textuel, de la métaphysique, des rituels et de l'ensemble des pratiques rend possible le dégagement des particularités du tantrisme, qui le distinguent de la religion brahmanique orthodoxe. L'étude démontre que la distinction d'une vision tantrique ne se rapporte pas à la constitution d'une entité religieuse ou philosophique séparée. Marqué par de nombreuses influences anciennes, védiques et autochtones, le tantrisme s'est exprimé à travers plusieurs traditions, écoles, sectes.

S'appuyant sur les thèses principales des trois auteurs, ce travail soutient que le tantrisme est un phénomène de synthèse, qui a participé à la transformation de toute la vie religieuse de l'Inde.

MOTS-CLÉS : tantra, tantrisme, définition, Eliade, Padoux, Bhattacharyya

ABSTRACT

This thesis investigates the most important characteristics of the Tantric phenomenon in India, as attested by three specialists in the Tantric studies. Clarifying the numerous difficulties in defining the Tantrism, this paper explores the written works of Mircea Eliade, André Padoux and Narendra Nath Bhattacharyya with the aim to identify their respective points of view and their conceptions in regards to the definitional problem.

The analysis of some aspects of the terminology, literature, ideology, ritual and religious practices highlights the peculiarity of Tantra, compared to orthodox Brahmanism, within the Indian religious landscape. This study demonstrates that Tantrism does not constitute a separate religion or a philosophical entity, but rather epitomize a new distinct vision which, as heterogeneous as it is, has manifested in various traditions and schools.

Based on the main arguments of the examined authors, this text upholds that Tantrism represents a synthesis which has contributed tremendously to the transformation of the religious life of the whole Indian subcontinent.

KEYWORDS: Tantra, Tantrism, definition, Eliade, Padoux, Bhattacharyya

NOTE SUR LA TRANSLITÉRATION DES TERMES EN SANSKRIT

Tous les termes en sanscrit ainsi que tous les noms propres seront translitérés dans l'alphabet latin selon les règles de l'I.A.S.T. (International Alphabet for Sanskrit Transliteration). Par exemple, un long *a* sera rendu par *ā*, un *ch* correspondra à *ś* (ex. *Śiva*) ou à un *ṣ* (intermédiaire entre *ch* et *s*, ex. *puruṣa*), etc.

Les termes sanscrits qui sont déjà intégrés dans la langue française (*chakra*, *nirvana*, *mandala*, etc.) seront translitérés de deux façons : sans italique et sans marques diacritiques ou bien en italique et avec les marques diacritiques selon les règles de l'I.A.S.T. (*cakra*, *nirvāṇa*, *maṇḍala*). Pour les noms propres des personnalités historiques ou mythologiques, je donnerai une première version avec les marques diacritiques (*Kṛṣṇa*, *Śiva*, *Nāgārjuna*) et me conformerai, par la suite, soit à l'orthographe courante en français (*Krishna*, *Shiva*, *Nagarjuna*), soit à la version I.A.S.T. Tous les noms de textes indiens seront translitérés avec des marques diacritiques et en italique.

En ce qui concerne la formation du pluriel en sanscrit, je ne franciserai pas la terminaison lorsque le terme est en italique et avec les marques diacritiques (ex. les *cakra*, les *ḍākinī*, les *tāntrika*). En raison du risque d'ambiguïté en anglais, plusieurs auteurs (d'ouvrages écrits en anglais) ajoutent un « s » aux termes au pluriel afin d'éviter ce risque. Cela explique les différences dans les variantes de certains termes lorsque je cite ces auteurs-là.

Les noms des systèmes religieux et philosophiques de l'Inde seront donnés en caractères diacritiques sans italique et avec majuscule, sauf pour les termes déjà francisés (ex. *yoga*, *jaïnisme*, mais *Vedānta*, *Sāṃkhya*, etc.)



Figure 0.1 Carte du sous-continent indien

(Récupéré de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:South_Asia_UN.png)

INTRODUCTION

Depuis plusieurs décennies, le terme occidental « tantrisme » désigne, à tort ou à raison, un phénomène religieux indien qui a dépassé largement les frontières de l'Inde, mais dont les contours semblent être, encore de nos jours, flous et indistincts. L'objectif de ce travail est d'identifier et d'analyser les principales caractéristiques du phénomène tantrique en Inde¹. Tenant compte des difficultés de définition, évoquées par plusieurs chercheurs et dont il sera question dans la prochaine section de l'introduction, cette étude vise à examiner les ouvrages de trois spécialistes du domaine tantrique et à expliciter leurs points de vue respectifs. Ainsi mon corpus théorique est-il composé des ouvrages de Mircea Eliade, Narendra Nath Bhattacharyya et André Padoux. L'analyse des conceptions et des perspectives de ces trois auteurs m'amènera à proposer, dans le cadre de la conclusion, une définition du phénomène tantrique. Avant de donner plus de détails pour justifier le choix de ces auteurs, je poursuivrai par l'exploration, avec une revue de littérature, du problème définitoire et du besoin d'apporter des précisions quant aux éléments caractéristiques du tantrisme. Il s'agit, en d'autres termes, d'examiner le « pourquoi » de ma recherche et d'essayer de démontrer sa pertinence.

I.1 Contextualisation des difficultés de définition

« Il est malaisé de définir le tantrisme », écrit Eliade (1968, p. 203) au tout début de son étude sur le yoga. Dans le but d'explorer l'épineuse question des difficultés de définir, je propose un développement en quatre axes d'analyse. Tout d'abord, le domaine tantrique est resté, et à bien des égards l'est encore, sous-estimé et délaissé,

¹ Sans exclure complètement l'élément bouddhiste, cette étude, en concordance avec la pensée des auteurs analysés, se limitera au contexte tantrique hindou

l'intérêt des indianistes n'étant que récent et conditionné par des contraintes du contexte culturel et socioreligieux. En second lieu, je mentionnerai l'usage, depuis les pionniers des études tantriques jusqu'à nos jours, de termes et de notions étrangers à la tradition religieuse indienne ; ces termes et notions, comme on en témoigne les nombreux débats, portent à des confusions et des contradictions. Troisièmement, en liaison avec le deuxième point et aussi sa suite logique, il faudrait évoquer l'impossibilité de concevoir le tantrisme comme une catégorie séparée, clairement délimitée. Enfin, il est important de tenir compte des nombreuses appropriations contemporaines, autant en Inde qu'en Occident, de thèmes, de pratiques et d'idées tantriques, qui ne cessent de donner lieu à tant de méprises et de malentendus.

Ils existent plusieurs préjugés par rapport aux études tantriques ; les chercheurs doivent justifier souvent leurs choix académiques en émettant des mises en garde ou en s'excusant ouvertement : « Almost every study of Tantrism begins by apologizing. Scholars say it is little understood, that it cannot be easily or precisely defined and that it lacks a coherent structure » (Brown, 2002, p. 1). Le tantrisme est resté pendant longtemps un domaine d'études négligé, voire dénigré (Gupta, *et al.*, 1979; Bhattacharyya, 1982; Bharati, 1965), reflétant ainsi la méfiance générale du public envers la littérature tantrique, une méfiance qui battait son plein dans les premières décennies de l'époque postcoloniale :

« The Tantras – there is hardly any other kind of literature that has met with so much abuse, particularly by those who never read or seriously studied a single line of it [...] the Tantras are nowadays held in contempt and considered to be something depraved and evil² »

Bharati (1965) déplore le ton apologétique des ouvrages des auteurs indiens qui mettent ainsi en péril l'avancement même des études tantriques. Les raisons d'une telle contrition, de la sous-estimation de ce domaine du savoir académique et, par conséquent, de la rareté de tentatives de définition du tantrisme, sont multiples et très

² Guenther, 1969, p. 3

variées. Pour les comprendre, il faudrait analyser en détail le contexte historique, socioreligieux et culturel de l'Inde moderne et du monde occidental. Puisqu'une pareille analyse m'éloignerait de mon sujet, je préfère diriger les lecteurs vers les travaux de Hugh B. Urban pour une discussion plus approfondie sur ce thème.

Le terme *tantrisme* est une invention occidentale tardive. Il apparaît dans les travaux des indianistes européens de la fin XIX^e - début XX^e siècle et désigne « des doctrines et des pratiques différentes de celles du brahmanisme et de l'hindouisme classique issus des *Veda* et des *Upaniṣad* » (Padoux. Tantrisme. Dans *Encyclopædia Universalis*). L'usage du suffixe latin *isme*, présupposant une unité doctrinaire et rituelle, témoigne du soin des érudits occidentaux de l'époque coloniale à définir, à classer, à catégoriser clairement un phénomène dont les contours semblaient si flous à une période où les points de repère centraux étaient ceux d'un hindouisme védantique militant voué à la construction d'une identité nationale indienne. La question du contexte socioreligieux et des implications des premiers historiens des religions tantrisants³ sera examinée à la fin du premier chapitre de mon exposé qui traite de l'étymologie, la sémantique et l'évolution historique du terme *tantra*, ainsi que de l'émergence de la notion *tantrisme*. Il est important tout de même de mentionner ici que la création, et l'usage jusqu'à nos jours, de cette notion représentent un des plus grands défis pour les chercheurs ; cette notion implique l'existence d'un système séparé, d'une catégorie religieuse spécifique. Elle reflète « une réalité indienne vue de l'extérieur » (Padoux, 2010, p. 20).

La tradition tantrique ne dispose point d'une structure autonome et cohérente qui permettrait de l'identifier comme faisant partie des systèmes de pensée indiens classiques, les *darśana*⁴ ; elle est « suspecte » en tant que catégorie indépendante (Brown, 2002). Le texte *Sarva-darśana-saṃgraha* de l'érudit médiéval Mādhava (XIV^e siècle) ne fait aucune mention de *tantra* dans la liste des seize *darśana*

³ J'emprunte ce terme à Padoux, qui l'utilise souvent pour définir les chercheurs en études tantriques

⁴ Voir Annexe A pour des informations sommaires sur les systèmes de pensée de l'Inde

(Mādhava, Cowell et Gough, 1882). Si la tradition tantrique n'apparaît pas dans un traité philosophique composé à une période où les idées tantriques figuraient très clairement sur la carte religieuse de l'Inde, on devrait logiquement poser la question : à quoi est due cette omission ?

Les arguments de P. V. Kane, qui croit, comme bien d'autres chercheurs (Bhattacharyya, 1982; Woodroffe, 1951, etc.), que la voie tantrique avait été omise sciemment de cette liste à cause de son caractère trop scandaleux⁵, sont nuancés par Padoux (2002). Il soutient que c'est plutôt le caractère pénétrant et envahissant du tantrisme, sa large propagation, qui a fait en sorte que l'on n'ait pas pu le considérer comme un système séparé. Selon Padoux, le phénomène tantrique était tellement présent dans l'espace religieux indien qu'il serait pratiquement impossible d'affirmer qu'il existait, à l'époque médiévale⁶ comme aujourd'hui, un hindouisme totalement exempt d'influences tantriques. Ainsi faudrait-il rappeler la conclusion d'Eliade (1968, p. 203) que le mouvement tantrique avait pris la forme, dès le VI^e siècle, d'une « mode pan-indienne », gagnant tous les coins du sous-continent. Cette affirmation d'Eliade, reprise souvent par plusieurs auteurs, est devenue un classique incontournable – j'aurai l'occasion d'y revenir dans mon étude.

Ni les textes anciens ni la littérature médiévale tardive n'identifient le tantrisme comme étant un système religieux séparé. Cependant, des écoles tantriques ont existé

⁵ Il faut préciser que Mādhava, l'illustre fondateur de l'école philosophique *dvaita* de la tradition vishnouïte, expose et commente les *darśana* d'un point de vue strictement védantique. En 1331, Mādhava fut élu chef de l'ordre *Smārta* dans le monastère de Śringeri du territoire de Mysore (auj. l'État de Karnataka). Ce monastère fut fondé, quelques siècles auparavant, par Śaṅkara Ācārya, un des pères de l'hindouisme orthodoxe.

⁶ L'usage des termes « médiéval » et « Moyen Âge » est peu commode lorsqu'il est question de l'histoire indienne. En dépit d'un débat qui dure depuis des décennies et qui a été témoin de tentatives diverses de périodisation de l'histoire indienne, un consensus (toujours un peu fragile) semble s'être formé autour d'une triple division. Cette division comprend les époques suivantes : ancienne ou classique (III^e siècle AEC – VIII^e siècle EC), médiévale (VIII^e – XVIII^e siècle) et moderne ou coloniale (jusqu'à l'indépendance de l'Inde en 1947). Il est à noter que le haut Moyen Âge, désignant la période avant les invasions musulmanes du XIII^e siècle, coïncide avec le grand essor du tantrisme. Je ne me réfère, nulle part dans mon texte, à des périodisations dynastiques, encore moins religieuses de l'histoire de l'Inde.

dans tous les grands courants de l'hindouisme, ainsi que dans les traditions hétérodoxes, *nāstika*, dont les plus populaires sont le bouddhisme et le jaïnisme. La grande pénétration d'éléments tantriques dans toutes les traditions religieuses indiennes complique considérablement tout effort de définition ; elle peut donner lieu également à de nombreuses appropriations d'idées et de pratiques tantriques. On peut observer de telles appropriations autant chez le grand public que parmi les chercheurs.

Ce n'est point le but de cette étude d'examiner en détail les différentes récupérations qui inondent littéralement l'« espace » tantrique de nos jours. Je me concentrerai sur ces récupérations en ce qu'elles posent un réel problème aux efforts de définition du tantrisme. Les dernières quatre décennies ont connu la création et la propagation fulgurante de termes, de concepts, de thèmes et de pratiques (supposément) tantriques dans le monde entier. L'étiquette tantrique est souvent collée fermement à des appropriations visant à promouvoir de nouvelles formes de spiritualité et de techniques yogiques, certaines très exotiques, qui affirment la libération rapide, extatique, hédoniste et surtout parfaitement adaptée à notre époque et au contexte occidental. Les gourous du « California Tantra » (Feuerstein, 1998) et des « cults of ecstasy » (Urban, 2003) ont captivé l'imagination occidentale à tel point que le tantrisme, tel que représenté par un bon nombre de courants de la mouvance New Age, paraît aujourd'hui totalement ajusté et domestiqué.

Création populaire, fruit de spéculations scientifiques ou simplement une recherche de nouvelles identités spirituelles, *tantra* est souvent analogue, de nos jours, au « sexe spirituel », au « sexe sacré »⁷. Des pratiques soi-disant tantriques, appelées aussi néo-tantriques ou yogico-tantriques, élèvent l'idée de l'affranchissement sexuel au statut de *jīvanmukti*, la libération finale dans la vie. Certains auteurs (Urban, 2003; Kripal, 1995; Samuel, 2008) considèrent les développements du néo-tantrisme comme étant

⁷ « Tantric traditions are not commodities to be bought and sold as over-priced sex therapies » (Elmore, 2007, p. 763)

des preuves du caractère dialectique de la catégorie tantrique, conçue par Urban (2003) comme un « mimésis entre Orient et Occident ». Ils insistent sur le fait que le monde académique ne devrait point dénigrer ou ignorer ces nouvelles formes de spiritualité, interprétées comme la continuité de la tradition tantrique. D'autres chercheurs (Bharati, 1965; Goudriaan, 1979; S. Gupta, 1979) soutiennent que les récupérations contemporaines, par exemple du New Age, ne font pas avancer les études tantriques : « ... tantrism, like yoga and Vedānta and Zen, could be respectable even in the western world, provided that the tradition of solid scholarship, of learning and of intellectual effort ... did accompany their migration into the occidental world » (Bharati, 1965, p. 299). À la recherche du sens originel, et dans un contexte d'interprétations multiples des formes néo-tantriques, il faut désormais expliquer et contextualiser presque tous les termes du vocabulaire tantrique afin de les dépouiller de leurs habits modernes.

Avant de terminer cette section de l'introduction, traitant des difficultés à définir le phénomène tantrique, je voudrais passer en revue encore quelques appropriations, aux objectifs divers, venant cette fois-ci de la communauté scientifique. À mon avis, ces appropriations, tout en ajoutant à la complexité des interprétations, sont importantes car elles dessinent des pistes d'analyse et peuvent orienter tout effort de définition.

À la recherche de nouveaux arguments dans leur lutte pour la justice sociale, des chercheur.e.s proches des mouvements féministes (Shaw 1994, 2006) proposent un réexamen de l'histoire religieuse indienne et tibétaine, dans lequel la perspective traditionnelle masculine – caractéristique pour la tradition hindoue ainsi que pour la bouddhiste – est remplacée par la féminine. Shaw (1994), analysant les particularités du bouddhisme tibétain, soutient que les femmes sont non seulement les sujets des textes tantriques, mais également leur inspiration. Soulignant le (supposé) gynocentrisme des écrits tantriques, l'auteure va plus loin en mettant au défi le point de vue traditionnel sur le paternalisme masculin de ces œuvres (1994, p. 37). Shaw présente un modèle « maternaliste », dans lequel les mères divines occupent la place

prépondérante parmi les héros, *vīra*, du bouddhisme tantrique. Le Tantra⁸ est donc assimilé à un allié dans l'actuel combat social des femmes.

Sans entrer en discussion sur le sujet, intéressant mais quelque peu périphérique à ma recherche, je voudrais mentionner le livre de June Campbell, *Traveller in Space. Gender, Identity and Tibetan Buddhism* (2002), traitant de la place des femmes dans l'univers tantrique ; l'ouvrage se réfère principalement au contexte bouddhiste, mais contient aussi de profondes réflexions sur le tantrisme en général. Prenant comme point de départ sa propre expérience auprès d'éminents lamas tibétains – notamment sa relation sexuelle non sollicitée et strictement secrète (qualifiée de « tantrique ») avec Kalou Rinpoche, un des grands maîtres de la lignée Kagyü –, Campbell refuse de voir dans le tantrisme la pulsion réformatrice et libératrice à laquelle se réfèrent certain.e.s auteur.e.s. féministes. La chercheuse écossaise soutient que la femme, du point de vue du contexte sociohistorique, ainsi que de la métaphysique bouddhiste tantrique, est identifiée toujours à l'objet, à l'autre, à l'inconnu, au vide. Sans renier le combat des femmes dans le monde, bien au contraire – Campbell milite activement pour une relecture de l'histoire religieuse –, elle apporte une perspective importante à la discussion sur les appropriations féministes dans les études tantriques.

L'opinion exprimée de Campbell, tout en enrichissant considérablement le débat sur la définition du tantrisme, ajoute un autre aspect problématique dans la liste des difficultés de définition – la place de la féminité sacrée dans la vision tantrique. Puisqu'il s'agit d'un élément central de l'idéologie, la cosmologie et le rituel, je n'ai pas l'intention de négliger ou de minimiser ces analyses. Or, je reviendrai sur ce thème au troisième chapitre, lorsqu'il sera question des positions de Bhattacharyya, Eliade et Padoux sur les cultes des divinités féminines et l'adoration de la Déesse.

⁸ Plaidant pour un usage plus restreint en français du terme « tantrisme », Padoux (2010, p. 23) fait remarquer que dans les pays anglo-saxons on utilise, aussi de nos jours, beaucoup plus le terme *Tantra* ; j'ai l'intention de suivre cette recommandation de Padoux et de me référer au phénomène tantrique, lorsque le contexte le permet, simplement comme « le Tantra ».

Parmi les autres appropriations importantes, considérant le Tantra comme un outil du salut et un allié dans la lutte pour de la justice sociale, il faudrait citer la perspective de certains auteurs de la communauté gay, selon lequel les idées et les techniques tantriques pourraient, ou plutôt devraient, être adaptées à la spiritualité homosexuelle (Urban, 2003). La nouvelle traduction du manuel érotique de Gedun Chopel, *Tibetan Arts of Love*, réalisée par le tibétologue Jeffrey Hopkins, témoigne des efforts de certains cercles académiques à changer la perspective sexuée bipolaire du tantrisme.

Dans un effort d'abrégé la liste des appropriations modernes des idées et des pratiques tantriques, je donnerai un dernier exemple. C'est très important à le souligner, non seulement car il concerne directement l'un des auteurs de mon corpus (Bhattacharyya), mais aussi parce que cette récupération de la « religion tantrique », pour employer les termes de Bhattacharyya lui-même, représentait un courant très influent dans les études de l'hindouisme, voire dans toutes les études de la religion, de l'Inde postcoloniale. Il s'agit de l'interprétation marxiste du mouvement tantrique. Marchant dans les pas du philosophe bengali Debiprasad Chattopadhyaya, spécialiste de la tradition indienne matérialiste Lokāyata, Bhattacharyya considère le tantrisme comme l'expression religieuse des basses castes et des classes opprimées. Selon lui, et cette opinion est partagée, quoique beaucoup plus nuancée, par plusieurs chercheurs non marxistes (Hartzell, 1997; Lorenzen, 1972 et 2002; Gonda et Jospin, 1965), le Tantra rejette l'ancien système des classes, les *varṇa*. Ce point de vue sera analysé en détail lorsque j'examinerai le contexte sociohistorique des trois auteurs de mon corpus à la fin de l'introduction.

Il importe maintenant de justifier le choix des auteurs du corpus théorique et d'expliquer mon approche et la méthodologie choisie. Je continuerai ensuite par une exposition de la structure du mémoire, avec un sommaire des différents chapitres et sous-chapitres. En ce qui concerne la présentation détaillée des trois auteurs – biographie, contexte sociohistorique, axes de réflexion, bibliographie, sources, etc. –, j'ai opté pour son incorporation dans l'introduction du texte. Malgré l'augmentation

considérable de la taille de l'introduction, je crois que la création d'un nouveau chapitre aurait laissé ce dernier déconnecté des autres parties du développement.

I.2 Corpus théorique et méthodologie

Trouver l'approche pour aborder le phénomène tantrique n'est point une chose aisée. Comme je l'ai souligné plus tôt, il ne s'agit pas d'étudier un système philosophique ou un courant religieux comportant un noyau doctrinaire (idéologique et rituel) clairement délimité. Afin d'arriver à une compréhension des éléments caractéristiques et d'affronter la définition problématique, j'ai décidé de me fier aux conceptions de spécialistes reconnus du domaine. Même si l'intérêt de la communauté scientifique est relativement récent, plusieurs indianistes de l'époque contemporaine se sont déjà penchés sur des sujets de la sphère tantrique. Le choix des auteurs pour un cadre théorique est souvent strictement personnel, mais il importe de le justifier.

Les ouvrages d'Eliade, un des pionniers des études yogiques et tantriques, ont souvent provoqué des débats ardents au sein de la communauté indianiste. Plusieurs de ses concepts ont été repris par d'autres chercheurs, en particulier par ceux s'efforçant à définir la tradition tantrique. Des auteurs contemporains (Papin, 2000; Urban, 2003) ont reproché aux idées d'Eliade d'être dépassées, d'appartenir à l'époque du « romantisme » dans l'histoire des religions, lorsque le contexte sociohistorique jouait un rôle fondamental, influençant plus que jamais l'interprétation des chercheurs. Dire qu'Eliade est dépassé n'est point suffisant, à mon avis, pour le discréditer ou du moins pour le déconsidérer de mon champ de recherche. Même si cet auteur prolifique ne s'est pas exprimé autant sur la définition du tantrisme, son point de vue est très représentatif pour une des premières générations d'orientalistes tantrisants. C'est précisément à Eliade que l'on doit la création de nombreuses hypothèses qui, aujourd'hui encore, orientent les débats sur des thèmes tantriques. La perspective

d'Eliade sur le phénomène tantrique est celle d'un historien des religions qui considère le vieux fond mythologique de l'Inde préaryenne comme la partie essentielle du substrat tantrique. L'approche comparatiste de cet auteur le place parmi les défenseurs de l'hypothèse « autochtone » de la tradition yogico-tantrique – selon Eliade, le Tantra ne peut pas être dissocié du yoga⁹.

Comme je l'ai mentionné brièvement plus tôt, Bhattacharyya expose la perspective marxiste dans les études du tantrisme. Cette perspective témoigne de l'effort de réexaminer l'histoire du tantrisme, ainsi que toute l'histoire religieuse de l'Inde. En lisant le magnum opus de Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, paru en 1982, on assiste à la grande ambition de l'auteur de défier, voire de détruire, les préjugés et les stéréotypes sur le Tantra que la société indienne postcoloniale avait hérités des époques précédentes. Je croyais indispensable pour ma recherche de prendre comme point de repère la position d'un chercheur indien contemporain, reflétant le contexte socioreligieux et politique particulier de l'Inde des années 1970-1980. Bien des choses ont changé depuis le début des années 1990 dans l'historiographie indienne, y compris certaines des positions de Bhattacharyya lui-même¹⁰ ; les détails de ces changements, par respect pour la structure déjà annoncée, ne figureront que dans la dernière partie de l'introduction.

Avant de passer au troisième auteur de mon corpus théorique, j'aimerais souligner un point fondamental dans l'analyse de Bhattacharyya qui m'a motivé davantage à l'inclure dans ma recherche. L'étude du « substrat primitif » du tantrisme occupe une place prépondérante dans la plupart des ouvrages de Bhattacharyya ; il consacre

⁹ La thèse d'appartenance à une même tradition très archaïque du Yoga et du Tantra figure dans les travaux de plusieurs chercheurs : Samuel, 2008; Feuga, 1994; Hartzell, 1997, Gupta *et al.*, 1979, etc.

¹⁰ En 1999, Bhattacharyya a fait publier une deuxième édition révisée de son ouvrage principal où plusieurs passages ont été retravaillés. Sans modifier de fond en comble le noyau de sa pensée, certaines des thèses originales de l'auteur ont été nuancées, reflétant ainsi les grands changements idéologiques dans les pays de l'Europe de l'Est et dans l'historiographie marxiste en général. Je me réfère, partout dans mon analyse, à la période pré-1990, c'est-à-dire à l'édition originale de 1982 de *History of the Tantric Religion*

plusieurs pages aux réflexions sur les origines historiques et mythologiques de la tradition tantrique. Étant moi-même particulièrement intéressé par les origines de cette tradition aux sources si variées, l'orientation de l'analyse de Bhattacharyya m'est parue comme un excellent point de départ pour engager une discussion à ce sujet avec les deux autres auteurs.

La notoriété et la réputation de Padoux en tant qu'un des plus grands spécialistes du tantrisme de notre époque ne peuvent pas être contournées lorsque l'on essaie d'étudier le problème de la définition du phénomène tantrique. Une des premières choses que j'ai remarquée, en élaborant le cadre théorique pour ma recherche, était la présence centrale de Padoux dans les débats sur le phénomène tantrique. L'auteur français a signé de nombreuses études traitant de cette problématique – depuis les textes dans les dictionnaires et les encyclopédies, en passant par sa participation dans des ouvrages collectifs, jusqu'à ses livres les plus récents (2010, 2011, 2013).

Un aspect particulier de la vision du tantrisme de Padoux m'a également motivé à le considérer pour mon corpus théorique. Analysant l'importante question des origines du mouvement tantrique, Padoux place ce dernier clairement au sein de la tradition religieuse hindoue. Sans nier les multiples influences, externes comme internes, cet auteur soutient que le tantrisme, présent aujourd'hui, sous des formes différentes, dans pratiquement tous les courants religieux de l'Asie du Sud, était au départ un phénomène hindou. Ce phénomène devrait être étudié, selon Padoux, à la lumière de la révélation védique qui, au cours des siècles, a sculpté la vie culturelle et spirituelle de l'Inde. La divergence entre cette position de Padoux et les perspectives de Bhattacharyya et Eliade, qui soulignent la prépondérance de l'élément autochtone, représente un champ d'analyse intéressant pour ma question de recherche.

En dernier lieu, je mentionnerais les nombreuses recensions de Padoux sur les pages de la revue *Archives de sciences sociales des religions*, où l'on constate son objectif à

souligner la dimension globale et l'importance du tantrisme pour toute la vie spirituelle indienne. Saluant les efforts de définition de Dupuche (2003), il affirme :

L'intérêt pour nous du travail de J. R. Dupuche tient surtout à ce que, si les pratiques qui y sont décrites n'ont jamais été celles que d'une infime minorité d'adeptes initiés, l'idéologie qui les organise et les conceptions métaphysiques, ainsi que la vision de l'être humain qui s'y expriment, dépassent ce petit cercle initiatique car ce sont celles du monde tantrique en général, lequel a joué un rôle fondamental dans l'histoire religieuse de l'Inde et marque encore fortement nombre des aspects de l'hindouisme actuel¹¹

Ces observations de Padoux vont de concert avec celles de Bhattacharyya et Eliade qui, eux aussi, ont consacré plusieurs passages de leurs écrits à la mise en évidence de l'assertion de la voie tantrique dans la tradition religieuse indienne ; les interprétations et les points de vue ne coïncident pas pour autant. Il est indispensable maintenant d'expliquer ma méthodologie, l'organisation de l'information et la catégorisation des thèmes identifiés afin de poursuivre vers la structure du développement.

Le choix d'approcher le problème de la définition du phénomène tantrique à travers les écrits de trois auteurs spécialistes m'a motivé à considérer en priorité la méthode de l'analyse de contenu. Selon les modalités de cette méthode, j'essaierai d'analyser les informations que les ouvrages des trois chercheurs contiennent, à les classer afin d'identifier les thèmes communs et de déterminer quels sont les traits caractéristiques du phénomène tantrique en Inde. Il s'agit d'exposer la vision du tantrisme et les conceptions de Bhattacharyya, Eliade et Padoux, et non pas d'engager une discussion générale sur les opinions de toute la communauté académique.

Dans le but d'« effectuer l'exploitation totale et objective des données informationnelles » (Mucchielli, 1998, p. 23), je donnerai la priorité à la technique de l'analyse catégorielle thématique (Bardin, 1977), qui fait partie des méthodes logico-sémantiques. Ces méthodes, exposées par Berelson et Mounin, et développées par

¹¹ Padoux, 2005, p. 2

Mucchielli, concernent le contenu manifeste, le signifié direct. Lorsque j'applique la méthode logico-sémantique, j'essaie de tenir compte de trois moments clés dans l'organisation de l'information : l'analyse thématique, la catégorisation des unités sémantiques et l'analyse fréquentielle. Cette méthode est complétée par l'usage de méthodes logico-esthétiques (Mucchielli, 1998), qui prennent en considération les aspects psycholinguistique (personnalité et style de l'auteur) et sociolinguistique (appartenance à un contexte socioculturel).

Les informations que j'ai recueillies à partir des textes des auteurs sont catégorisées en quatre grands thèmes, correspondant aux quatre chapitres de mon exposé, que je présenterai dans la prochaine partie de l'introduction. Ces quatre thèmes représentent, selon ma lecture, l'essentiel des perspectives de Padoux, Eliade et Bhattacharyya quant aux éléments caractéristiques définissant le tantrisme. Chaque thème identifié comporte une discussion entre les trois auteurs, dont les arguments sont confrontés non seulement entre eux, mais, le cas échéant, à ceux d'autres chercheurs. Ainsi, je parviens à situer leurs pensées respectives dans un cadre académique plus général. Me fondant sur les méthodes logico-esthétiques, je cherche à expliquer les positionnements des auteurs par rapport à leurs contextes sociohistoriques spécifiques. J'expose également la critique de ces points de vue que d'autres chercheurs ont pu leur adresser, ainsi que mes propres observations. Cependant, le noyau de ma recherche demeure la présentation détaillée des visions de Padoux, Bhattacharyya et Eliade sur le phénomène tantrique en Inde.

Avant de continuer vers les autres parties de l'introduction, je vais souligner les avantages, les limites et les faiblesses de mon approche et de la méthodologie choisie. Un des principaux avantages de l'approche évoquée réside dans le fait qu'elle permet de déployer une étude plus concrète (reposant sur les observations de trois auteurs) du problème global de la définition du tantrisme. Il est essentiel, dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, de ne pas s'exposer aux risques d'une discussion trop vaste sur le « malaise » à définir le tantrisme. Analyser le discours des trois auteurs me permet

d'approfondir les particularités de leur style, leurs personnalités et leurs thèmes de prédilection, tout en considérant le facteur contextuel. De cette manière, je compte pouvoir réaliser une image moins kaléidoscopique et mieux cadrée, à partir de laquelle mes propres observations et interprétations m'amèneront à produire une définition du phénomène tantrique.

La principale limite de ma méthode est liée à la rareté d'analyses textuelles concrètes d'Eliade et Bhattacharyya¹². Les conclusions des trois auteurs sont souvent fondées non pas sur une étude détaillée de sources directes, mais beaucoup plus sur leurs impressions générales, sur une vue d'ensemble. Les concepts présents dans les travaux des trois auteurs font écho à des discussions académiques autour de thèmes globaux, ce qui m'oblige, dans le cadre de mon analyse, de prendre en considération les perspectives et les arguments d'autres chercheurs sur ces thèmes. Puisque cela pourrait occasionner une dilution méthodologique dangereuse, il importe de respecter la catégorisation de l'information et la structure thématique de la pensée des auteurs de mon corpus. Cette faiblesse potentielle de ma méthode pourrait bien se transformer dans une de ses plus grandes forces – prendre les réflexions de Padoux, Eliade et Bhattacharyya comme point de départ et principe modérateur pour engager une discussion au lieu d'essayer de situer ces réflexions dans un débat plus large ; un débat qui reflèterait plus les difficultés de définition que les tentatives de définir elles-mêmes. Je pourrais coordonner mieux mes efforts au lieu d'insister à étudier les difficultés. Il s'agit ici d'un choix de problématique très personnel.

Avant de commencer la dernière partie de l'introduction, traitant des informations détaillées sur les trois auteurs, je vais présenter les grands thèmes de mon exposé ; je vais identifier et expliciter le fil conducteur qui me permettra de relier ces thèmes dans une structure cohérente et logique.

¹² Cette remarque ne peut pas concerner Padoux, dont les recherches sur le *mantrasāstra* reposent sur un examen détaillé de plusieurs sources écrites tantriques

I.3 Structure du développement

Les quatre chapitres de mon exposé correspondent aux quatre domaines constitués d'éléments caractéristiques du phénomène tantrique. La question de la terminologie et de la sémantique, ainsi que le début de la littérature tantrique, est développée dans le premier chapitre. Prenant comme point de départ l'analyse détaillée dans les ouvrages de Bhattacharyya, et supportée par les observations d'Eliade et Padoux, j'entreprends un examen étymologique et une revue des références des premières mentions du terme *tantra* pendant l'Antiquité. Cette revue suit un déploiement historique chronologique où l'accent est mis sur la fin de l'époque classique et le début du Moyen Âge : depuis l'inscription de Gangadhar (423 EC) et les premiers recueils tantriques jusqu'à l'âge d'or de la littérature tantrique, notamment après l'avènement de l'Empire Pāla au Bengale et l'essor du shivaïsme du Cachemire (IX^e-XIII^e siècle).

Dans la première partie de ce chapitre, je m'intéresse à l'évolution historique du terme *tantra*, à ses usages multiples et sa polysémie. La deuxième traite de la littérature tantrique – j'y parlerai plutôt *des* tantras, le pluriel dénotant la présence des écrits philosophiques et des œuvres littéraires souvent à caractère mythologique. En me fondant sur les arguments des trois auteurs, c'est dans cette section que j'aborde le style, la typologie et la thématique des textes tantriques, ainsi que les particularités du vocabulaire ésotérique : *sandhā-bhāṣā*, le « langage intentionnel ».

Je pourrais anticiper la tentation de terminer ce premier chapitre en excluant les développements de l'époque moderne. Il est cependant essentiel de continuer l'analyse terminologique en la complétant par une étude de la notion *tantrisme*. Or, à la fin de ce chapitre, j'examinerai l'invention, la popularisation et l'importance pour tout effort de définition de cette notion du XIX^e siècle, lorsque l'époque des *-ismes* occidentaux battait son plein, surtout dans la sphère culturelle indienne. Padoux a consacré plusieurs pages à des réflexions sur l'apparition de la notion *tantrisme*, et ce sont ses réflexions qui serviront de point de départ pour engager une discussion. Le débat sur

l'usage des termes *tantrisme*, *tantra*, *tāntrika*, qui germait à l'époque des premiers travaux d'Eliade, occupe, aujourd'hui encore, une place centrale dans les études du tantrisme. Pour éviter de faire une analyse trop prématurée et déconnectée des autres sections de ce premier chapitre, je me confinerai à un examen terminologique et à une contextualisation, dans ce débat général, des conceptions de Padoux, Bhattacharyya et Eliade. Les efforts d'aboutir à une définition du phénomène tantrique m'amèneront, dans la conclusion, à reprendre ce thème. Il faudrait, tout d'abord, étudier la doctrine philosophique, le rituel et l'ensemble des pratiques, le *sādhana* – sujets des trois chapitres consécutifs.

Le deuxième chapitre commence par un examen de la doctrine tantrique à la lumière de l'espace religieux brahmanique. L'objectif principal de cet examen est de mettre en évidence les perspectives des trois auteurs sur l'existence, ou non, d'une voie tantrique, antagoniste ou complémentaire, à la révélation védique. L'interprétation des enseignements tantriques, le *tantrasāstra*, démontre les divergences des positions des auteurs. Afin de les expliciter clairement, j'aborde les thèmes de la sotériologie tantrique en tant que deuxième révélation, *śruti*, l'interdépendance métaphysique entre Tantra, Yoga, Sāṃkhya¹³ et, dans une moindre partie, Lokāyata, ainsi que le corpus védantique d'une grande partie de l'idéologie tantrique. À la fin, je mets l'accent sur les innovations doctrinaires tantriques, notamment un des traits les plus caractéristiques du tantrisme : la double visée de l'adepte, *bhukti* - *mukti*, jouissance et affranchissement, domination magique du monde et libération finale.

La question des origines du rituel tantrique est développée dans le troisième chapitre. L'hypothèse de Bhattacharyya et celle d'Eliade, les deux présupposant un fond archaïque aborigène, contrastent avec la thèse de Padoux de l'« hindouité » profonde du tantrisme. À la recherche du substrat tantrique, les trois auteurs étudient les éléments pré-védiques et proto-védiques, ainsi que certaines influences externes.

¹³ Transcrit aussi Sāṃkhya

J'explore le thème de la tradition populaire religieuse en Inde, appelée par Bhattacharyya « tradition parallèle », et son importance pour le tantrisme. La présence dans le tantrisme de cultes de divinités populaires féminines, ainsi que du culte antique de la Déesse Mère¹⁴, y est analysée afin de comprendre les positions des auteurs quant à l'existence d'un espace rituel spécifique du tantrisme. L'incorporation d'éléments de la religiosité populaire indienne est interprétée différemment par les trois auteurs. Bhattacharyya conçoit le tantrisme comme l'expression des basses couches populaires, comme une réaction au monopole sotériologique des brahmanes. Eliade y voit l'apanage pré-aryen, mais aussi pré-dravidien (les restes culturels d'une grande civilisation ancienne, possiblement harappéenne), alors que pour Padoux, il s'agit plutôt d'une nouvelle forme, plus élitiste que populaire, de l'évolution naturelle de l'hindouisme. Les trois chercheurs s'entendent pour dire que la présence d'éléments rituels populaires (par opposition au caractère savant des écrits védantiques) dans le tantrisme trouve sa profonde fonction sotériologique dans les pratiques yogico-tantriques, dans le *sādhana*.

Le quatrième chapitre de mon mémoire traite des particularités du *sādhana* tantrique, telles la physiologie subtile et les nouvelles techniques du salut, impliquant la déification du corps humain et l'instauration d'un culte typiquement tantrique, *ātmapūjā*, un culte à soi-même en tant que déité. Au début de ce dernier chapitre, j'enchaîne par l'analyse de Padoux du vieux motif védique de l'analogie microcosme - macrocosme et sur la « cosmisation » de l'homme. Le même motif est étudié également par les deux autres chercheurs, Bhattacharyya mettant l'accent sur l'absence d'idolâtrie dans l'univers tantrique (le Tantra appartiendrait à la même tradition ancienne que la médecine, l'alchimie et le yoga), alors qu'Eliade se concentre

¹⁴ Les trois auteurs mentionnent les origines non védiques de cet ancien culte. Cependant, Padoux (2010) fait remarquer l'absence de qualification « maternelle » des déesses tantriques. Analysant les débuts du courant shaktiste de l'hindouisme (Shakti, la Déesse, est au plus haut du panthéon), Goudriaan (1979, p. 18) souligne la rareté de cultes de la « mère » dans la tradition védique : « In Sanskrit religious and court literature, the references to mother cults are not numerous throughout the Vedic and Epic periods »

sur l'opposition claire du yoga tantrique à l'approche spéculative et à la perspective ascétique du védantisme. Le point de convergence le plus important, dans les analyses des trois auteurs, réside dans la constatation que, grâce au tantrisme, le corps humain est devenu le *seul* instrument du salut.

C'est à partir de cette constatation qu'Eliade, Bhattacharyya et Padoux étudient la physiologie subtile¹⁵ et les diverses techniques yogico-tantriques pour éveiller l'énergie cosmique latente, la *kuṇḍalinī*. Le sous-chapitre suivant traite du rôle de l'union sexuelle rituelle, *maithuna*, en tant qu'élément essentiel du *sādhana*. Sous une forme ou une autre, cet élément est présent dans les doctrines de toutes les écoles tantriques, mais il ne participe pas pour autant à toutes leurs pratiques rituelles sous sa forme directe, le *karmamudrā*, mais plus par sa variante symbolique, le *jñānamudrā*. Le recours à la pratique de *maithuna* dépend largement du contexte, de l'orientation et de l'approche desdites écoles. Instrumentalisée parfois comme étant la technique de libération la plus puissante (surtout dans l'argumentaire des sectes de la « main gauche », le *vāmācāra*), mais loin d'être unidimensionnelle ou uniforme, cette pratique demeure très importante dans la perspective tantrique de déconditionnement. Padoux l'examine en tant que partie intégrante de la transgressivité volontaire dans le but d'affranchir le *tāntrika* ; Bhattacharyya y voit les vestiges des rites archaïques de fertilité ; alors qu'Eliade met l'accent sur la perspective yogique de la réunion des deux principes polaires dans le corps et l'esprit du disciple. Cette perspective de l'union de Śiva et Śakti constitue le pivot de la méthode tantrique. Il est indispensable de mentionner qu'aucun parmi eux ne considère *maithuna* comme étant le trait le plus distinctif de la voie tantrique.

La dernière partie du quatrième chapitre examine le rôle essentiel des sons mystiques, les *mantra*, pour la tradition religieuse indienne et surtout la grande innovation, la nouvelle dimension, qu'apporte le tantrisme. Me fondant sur les analyses des trois

¹⁵ Padoux (2010) l'appelle aussi « imaginale », Eliade (1962, 1968) préfère le terme « mystique »

chercheurs, surtout sur celles d'Eliade et Padoux, qui ont commenté abondamment le sujet, j'affirme que c'est l'usage des mantras, sans bien sûr le dissocier des autres éléments du *sādhana*, qui constitue le plus grand apport tantrique pour la vie religieuse indienne. La voie tantrique est appelée souvent *Mantramārga* (pour le contexte hindou) et *Mantrayāna* (pour le bouddhiste), démontrant très clairement son principal trait caractéristique.

Avant de commencer le premier chapitre de mon exposé, il est important, tel qu'énoncé plus tôt, de donner des détails biographiques et bibliographiques, de décrire le contexte spécifique à chacun des auteurs de mon corpus théorique. Ainsi pourrais-je mieux comprendre et mettre en évidence les particularités de leurs discours et styles, les principaux axes de leurs réflexions et les arguments qu'ils exposent à la défense de leurs thèses.

I.4 Informations biographiques et bibliographiques sur les auteurs. Axes de pensée et thèses principales

I.4.1 Mircea Eliade

Mircea Eliade est né en 1907 à Bucarest, en Roumanie. Les informations biographiques¹⁶ ne manquent pas sur cette figure marquante du monde académique du XX^e siècle. Pourtant, plusieurs de ces informations ne sont orientées que vers les controverses ayant entouré les engagements politiques et les prises de position (supposément) radicales du scientifique roumain. Eliade a entrepris des études en philosophie à l'Université de Bucarest dans les années 1920 sous la direction du professeur Nae Ionescu. C'est surtout à l'association avec ce savant et journaliste,

¹⁶ Mes notes biographiques sur Eliade résument les renseignements donnés dans les ouvrages de Cave (1993), Douglas (1982) et Urban (2003)

membre et supporteur actif de la Garde de fer¹⁷, qu'Eliade doit plusieurs critiques d'antisémitisme et d'idéologie d'extrême droite après la Deuxième Guerre mondiale. Pour ne pas me détourner de la problématique de ma propre recherche, je laisserai aux spécialistes biographes le débat sur les affiliations politiques d'Eliade.

À la fin des années 1920, Eliade fit un long séjour en Inde où il étudia du sanscrit et de la philosophie avec l'illustre érudit indien Surendranath Dasgupta, auteur de plusieurs ouvrages sur le yoga, le mysticisme hindou, le tantrisme et bien sûr le classique multivolume *History of the Indian Philosophy*. Durant son séjour en Inde, Eliade visita des ashrams et consacra ses recherches aux techniques du salut du système yoga. À son retour en Roumanie, il soumit ses études du yoga sous la forme d'une thèse doctorale, intitulée « *Yoga : essai sur les origines de la mystique indienne* »¹⁸. Ce texte sera la base de tous les futurs ouvrages d'Eliade sur les religions de l'Inde, notamment *Le yoga : immortalité et liberté*, accepté comme l'une des principales références dans le domaine des études yogiques et auquel je vais me référer souvent dans mon analyse de la pensée d'Eliade.

Les années de la Deuxième Guerre mondiale virent Eliade représenter sa Roumanie natale auprès des missions diplomatiques à Londres et Lisbonne en tant qu'attaché culturel. Au début de ce séjour diplomatique, Eliade fut le représentant du gouvernement de la Garde de fer, mais, après l'échec gouvernemental et la dissolution de cette formation politique, il resta en tant que représentant du nouveau pouvoir exécutif, celui du dictateur Ion Antonescu. L'instauration d'un régime communiste en Roumanie en 1944, comme dans tous les autres pays de l'Europe de l'Est, força Eliade à demeurer en Occident sans songer à un retour possible en Roumanie. Il s'établit en France, où, aidé par les sollicitations du linguiste Georges Dumézil, il obtint un poste d'enseignant à l'École des Hautes Études à Paris. Plus tard, invité par Joachim Wach à

¹⁷ Appelée également la « Légion d'Archange Michel », la Garde de fer fut un mouvement politique ultranationaliste en Roumanie dans les années 1920-1930, responsable de plusieurs actes extrémistes

¹⁸ Édition française originale de 1936 aux éditions P. Guenther

donner une série de lectures aux États-Unis, Eliade finit par rester à Chicago où, après la mort de Wach en 1956, il dirigea le département de l'histoire des religions à *University of Chicago Divinity School*. Eliade occupa cette fonction jusqu'à la fin de sa vie en 1986.

Auteur très prolifique dans le domaine de l'histoire et la philosophie des religions, Eliade s'est exprimé sur plusieurs sujets et a rédigé maints ouvrages généraux sur le phénomène religieux et sur l'ensemble des traditions religieuses, appliquant la méthode comparative en sciences des religions. Lorsqu'il est question des références bibliographiques directement liées à ma problématique de recherche, je préfère me limiter aux titres suivants : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, *Patañjali et le yoga* et, comme je l'ai évoqué plus haut, son texte capital *Le yoga, immortalité et liberté*. Considérant la religion comme « l'expérience du sacré »¹⁹, Eliade approche les traditions indiennes en tant qu'expression de la sacralité d'un *illud tempus*²⁰, le temps immémorial cyclique, antagoniste à l'histoire linéaire.

Le premier des deux axes de réflexion principaux d'Eliade, quant au phénomène tantrique, est marqué par l'absence de contextualisation, par le manque volontaire de références historiques. Il s'agit d'un choix méthodologique de l'auteur afin de donner la priorité au questionnement métaphysique, à l'analyse des techniques magiques et à l'étude des cultes mystiques des traditions indiennes. Quoiqu'il limite ainsi l'étendue de sa recherche, Eliade pourrait bien avoir raison de soutenir cette approche, étant donné l'an historicisme qui caractérise la religiosité indienne en général. Urban (2003) voit, dans l'adoption de cette position d'Eliade, un effort d'échapper aux « horreurs de l'histoire » de sa propre époque. D'autres chercheurs contemporains proposent une tout autre lecture de la genèse du phénomène yogico-tantrique, liée intrinsèquement

¹⁹ Concept fréquent, notamment dans Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard

²⁰ Notion récurrente, à savoir dans Eliade, M. (1949). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard

aux faits sociaux et au contexte historique²¹. La deuxième ligne directrice dans l'approche d'Eliade, reflétant toujours son intention d'explorer le transcendant, le sacré anhistorique ou transhistorique, est l'analyse privilégiée de l'élément autochtone, non-brahmanique, « non-aryen », pour reprendre ses propos, de la tradition tantrique ; une tradition, qui est marquée par les cultes des déesses populaires et l'adoration de la Déesse.

Après l'examen sommaire des principaux axes de réflexion et de l'approche d'Eliade, je vais aborder la question des sources de cet auteur. Les identifier et les catégoriser n'est point une tâche aisée, car il s'agit, dans le cas d'Eliade, non seulement d'une absence de cadre historique, mais aussi d'une abondance de références littéraires très hétérogènes. Il ne faut pas oublier qu'Eliade n'eut point la prétention d'aborder tous les aspects importants du tantrisme ; il s'occupe « surtout de l'application des disciplines yogiques au *sādhana* tantrique » (1968, p. 205).

Les arguments d'Eliade sont fondés sur l'étude de certains textes tantriques médiévaux, notamment ceux de *Guhyasamāja-tantra*, *Hevajra-tantra*, *Kālacakra-tantra*, *Kulārṇava-tantra* et le plus récent *Mahānirvāṇa-tantra*. Eliade s'appuie sur les travaux d'indianistes qui l'ont précédé, à savoir Benoytosh Bhattacharyya, Guiseppe Tucci, Louis Renou, John Woodroffe, Louis de la Vallée-Poussin, etc. Il situe les idées tantriques dans la pensée indienne et cite plusieurs passages de textes védiques et védantiques, ainsi que des *sūtra* bouddhistes. Ces passages se réfèrent aux traductions du sanscrit, sans qu'il y ait des références aux textes vernaculaires (comme c'est le cas chez Bhattacharyya). Eliade souligne (1968, p. 13) qu'il tient compte, dans son analyse, de l'« enseignement oral » de son « maître hindou »

²¹ Samuel (2008) étudie le contexte sociopolitique des origines du Yoga et du Tantra ainsi que l'évolution historique des deux complexes religieux jusqu'au début du XIII^e siècle (les invasions musulmanes en Inde). Il souligne la présence, dès l'Antiquité, d'une tradition religieuse, alternative à la brahmanique, qui aurait gardé plusieurs traits non-védiques et autochtones. Cette tradition serait représentative de quelques royaumes géographiquement distincts du cœur de l'orthodoxie védique – surtout dans la partie nord-est du sous-continent indien

Surendranath Dasgupta, reçu durant les trois années d'études à l'Université de Calcutta (1928-1931).

I.4.2 Narendra Nath Bhattacharyya

Narendra Nath Bhattacharyya est né à Chinsurah, dans le district de Hooghly du West Bengal, en 1934²². La famille de brahmanes de Bhattacharyya était d'une lignée shaktiste. Pendant les années de troubles politiques de l'après-guerre, l'indépendance de l'Inde et du Pakistan ainsi que le partage du Bengale, Bhattacharyya termina ses études collégiales au Hooghly College et continua son instruction à l'Université de Calcutta. À l'université, il s'intéressa à l'ancienne histoire indienne et devint l'assistant de recherche du philosophe Debiprasad Chattopadhyaya, explorateur de la tradition indienne matérialiste Lokāyata. Inspiré par l'approche marxiste de Chattopadhyaya, Bhattacharyya continua ses recherches doctorales sur le thème de la Déesse Mère en Inde. Ces recherches aboutirent en 1965 sur sa thèse *Indian Mother Goddess*, publiée six ans plus tard aux éditions R. K. Maitra. Bhattacharyya enseigna l'histoire sociale et religieuse à l'Université de Calcutta jusqu'à sa retraite à la fin des années 1990. Après avoir réalisé une deuxième édition révisée de son ouvrage capital *History of the Tantric Religion*, et après la parution de son dernier livre *Indian Demonology: the Inverted Pantheon* (2000), Bhattacharyya est décédé en 2001.

À la suite d'un rapprochement progressif entre l'Inde et l'URSS, l'atmosphère intellectuelle au Bengale à l'époque des débuts académiques de Bhattacharyya était fort propice à l'épanouissement des théories marxistes. Il n'était pas pour autant un supporteur fervent des partis communistes indiens, les critiquant de leur « anti-national activities and denunciaiton of Indian culture » (cité dans Urban, 2003, p.

²² Mes notes biographiques sur Bhattacharyya sont basées sur les informations d'Urban (2003), qui relate quelques détails de sa communication personnelle avec Bhattacharyya datant de mai 2001

194). Tout comme son illustre prédécesseur, le philosophe révolutionnaire M. N. Roy, Bhattacharyya s'est opposé à la version défigurée léniniste du marxisme classique. Sa méthode, reposant sur le principe du fondement socioéconomique des idées religieuses, est demeurée tout de même clairement marxiste, comme le témoignent les premières pages de l'introduction de son ouvrage *Indian Mother Goddess*. Le souci de Bhattacharyya de chercher une explication strictement matérialiste au phénomène religieux en Inde et de soutenir, par exemple, que de vieux *darśana* sont profondément matérialistes – « The Sāṅkhya is essentially a materialistic philosophy » (1982, p. 177) –, a été vivement critiqué par Bharati (1984). Le fait que Bhattacharyya n'ait pas adopté une approche plus distanciée est perçu par Bharati comme une tentative de ce dernier de se dissocier du syndrome de « India is spiritual ».

Prenant en considération l'approche matérialiste de Bhattacharyya et son ambition de présenter une étude sociale du tantrisme, j'évoquerais deux principales lignes dans sa pensée. Tout d'abord, cet auteur conçoit la tradition tantrique comme un héritage des sociétés primitives autochtones matriarcales, dont la vie religieuse aurait été dominée par le culte de la Déesse Mère et les rites de fertilité. En deuxième lieu, Bhattacharyya considère le mouvement tantrique comme un mouvement de marginaux, comme une expression des basses classes, une réaction à l'exploitation sociale et au monopole brahmanique au savoir.

Ces deux idées principales dans la vision de Bhattacharyya sont reflétées dans tous ses ouvrages. Mon analyse repose sur ses monographies suivantes : *Ancient Indian Rituals and Their Social Content* (1975), *Indian Mother Goddess* (1977) et *History of the Tantric Religion* (1982). Puisque ce dernier ouvrage reprend et développe toutes les réflexions déjà exprimées dans *History of the Śākta Religion* (publiée en 1973), j'ai décidé de ne pas inclure ce livre dans mes références bibliographiques. Dans une moindre partie, je me suis appuyé sur *Religious Culture of North-Eastern India*, paru en 1995, qui poursuit, avec plus de détails géographiques et historiques, l'étude du

« substrat primitif » des religions tribales, perçues, à leur tour, comme le substrat de la tradition tantrique.

Les sources de Bhattacharyya sont très variées ; elles pourraient être présentées en trois catégories : sources indiennes en sanscrit, sources indiennes en langues vernaculaires (principalement bengali) et sources étrangères (dont la plupart se réfèrent à des commentaires d'autres chercheurs). Il faudrait noter que Bhattacharyya ne prend pas beaucoup en considération les traductions tibétaines des textes tantriques en sanscrit, préférant se limiter au contexte religieux indien. Toutes ces sources suivent, d'une part, une classification générale de la littérature tantrique, établie selon ses propres critères, et, d'autre part, un schéma de l'évolution historique du tantrisme – du substrat de la préhistoire, en passant par les formes antiques de vie religieuse en Inde, jusqu'aux systèmes de pensée de l'Époque classique et du Moyen Âge. Bhattacharyya (1982) accorde une grande place à la classification de la littérature tantrique, donnant une brève description de certains des textes les plus représentatifs parmi les *āgama* shivaïtes, les *samhitā* vishnouïtes et les *tantra* shaktistes.

I.4.3 André Padoux

À la différence de Bhattacharyya, les efforts de classification de la littérature tantrique ne figuraient pas parmi les priorités de Padoux²³, à qui l'on doit plusieurs études du phénomène tantrique, s'étalant sur une période de plus de cinq décennies. Fils d'un diplomate français, André Padoux est né à Pékin en 1920²⁴. Après avoir obtenu une *licence ès lettres*, incluant un certificat en chinois, il poursuivit ses études en droit et en politique à Lyon et, au début des années 1940, à Paris. En 1946, Padoux

²³ Le livre *Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues* (2010) contient tout de même un chapitre assez détaillé portant sur la classification de la littérature tantrique

²⁴ Ma revue biographique de Padoux suit les renseignements fournis dans l'introduction de Goudriaan (1992), ainsi que les notes de Padoux lui-même dans le préface de (1963)

obtint son diplôme en sciences politiques de l'Institut d'études politiques de Paris, spécialisant dans le domaine de la diplomatie. Sa carrière diplomatique commença à la délégation de l'UNESCO et se poursuivit, à la fin des années 1940, à l'ambassade de la France à Oslo. En 1953, Padoux fut attaché à la mission diplomatique française en Inde, un pays où il resta jusqu'en 1959 avant de revenir en Europe pour occuper de divers postes en Allemagne, en Hongrie et ailleurs.

Parallèlement à sa carrière diplomatique, Padoux avait entrepris des études en sanscrit à l'Institut de civilisation indienne sous la direction de l'illustre indianiste Louis Renou. Ces études, poursuivies à Oslo avec Georg Morgenstierne, prirent une tournure décisive en Inde lorsque Padoux rencontra Lilian Silburn, spécialiste de la pensée indienne. Elle l'exhorta à étudier l'œuvre du plus célèbre représentant du shivaïsme cachemirien Abhinavagupta. Les recherches de Padoux sur les traditions tantriques au Cachemire furent facilitées par la collaboration de Pandit Lakshman Joo²⁵, que le chercheur français visita au cours des années 1958-1959 à Srinagar.

Occupant un poste d'attaché de recherche au CNRS à Paris, Padoux finit sa thèse doctorale, intitulée « Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques », qui, sous la direction d'Olivier Lacombe et Louis Renou, fut publiée en 1963 aux éditions De Boccard. La dernière fois que Padoux occupa un poste diplomatique fut en 1972. À partir de l'année suivante, il se consacra exclusivement à la recherche, devenant successivement maître de recherche et, après 1982, directeur de recherche au CNRS. Il dirigea l'équipe nommée « L'hindouisme, textes, doctrines et pratiques » jusqu'à sa retraite en 1989.

Padoux a signé plusieurs ouvrages, essais, études, critiques et articles ; il a participé à maintes productions collectives et a contribué aux textes sur le tantrisme dans les dictionnaires et les encyclopédies. Aujourd'hui, âgé de presque 96 ans, il ne se lasse

²⁵ Plusieurs spécialistes du domaine tantrique ont payé visite à ce célèbre érudit et mystique – Lilian Silburn, Alexis Sanderson, John Hughes, Mark Dyczkowski.

pas de mener des recherches – son dernier livre *The Heart of the Yoginī : the Yoginīhr̥daya, a Sanskrit Tantric Treatise* a été publié en 2013. Dans mon analyse, j'ai choisi de travailler en priorité sur les titres suivants : *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole* (1963), *Comprendre le tantrisme : les sources hindoues* (2010), *Tantric Mantras: Studies on Mantraśāstra* (2011), ainsi que deux de ses contributions dans des ouvrages collectifs : *Tantra in Practice* (2000) et *The Roots of Tantra* (2002). Du point de vue de la définition du phénomène tantrique, le texte de Padoux dans ce dernier ouvrage s'avère d'une importance capitale.

Afin de retracer les grandes lignes de la pensée de Padoux, il faudrait se référer en priorité à sa thèse doctorale. Ses recherches sur *vāc*, la parole, mettent en évidence la place centrale qu'elle occupe dans tout l'univers religieux indien, orthodoxe comme hétérodoxe, *smārta*-purāṇique comme tantrique, populaire comme élitiste. Cet univers, résonnant de formules phoniques mystiques, les *mantra*, est formé de plusieurs couches très anciennes. Le tantrisme, selon Padoux, s'y est superposé pour changer complètement la perspective. L'apport tantrique à la spiritualité de l'Inde fait preuve d'une indianité la plus profonde. Sans nier l'importance de l'élément autochtone et certaines influences extérieures, Padoux conçoit le phénomène tantrique comme une prolongation de la révélation védique, comme une méthode sotériologique complémentaire au corpus brahmanique.

En ce qui concerne les sources de Padoux, il faut souligner, hormis sa prédilection pour les textes du shivaïsme du Cachemire, ses propres traductions publiées d'écrits tantriques, telles *Yoginīhr̥daya*, *Parātrīśikālaghuvṛtti*, des chapitres du *Kulārṇava-tantra*, etc. Padoux s'appuie non seulement sur les commentaires des indianistes des époques passées, mais reste aussi parfaitement informé et actualise ses positions à la lumière de toutes les nouvelles études. Il dialogue et débat avec les chercheurs contemporains sur plusieurs sujets du domaine tantrique.

L'élégance du style de Padoux, le ton rebelle de Bhattacharyya, l'idéalisation du passé sacré d'Eliade – ces trois auteurs ont tous participé à l'avancement des études tantriques et ont surtout tous contribué aux tentatives de définition du tantrisme. Afin d'analyser les détails de ces contributions respectives, je vais examiner les principaux traits caractéristiques de la tradition tantrique, en commençant le premier chapitre par une exploration terminologique – l'émergence du terme *tantra* et de son évolution historique –, en poursuivant par la présentation du *tantrasāstra* – dès les premières œuvres écrites jusqu'à l'apogée de la littérature tantrique. Après l'étude des particularités de cette littérature, je continuerai par un tableau de la diffusion géographique du phénomène tantrique qui, appuyé par quelques données du contexte historique, mettrait en évidence l'existence de certaines « zones de concentration », d'où les idées et les pratiques tantriques avaient pris de l'ampleur pour gagner, à partir du VIII^e siècle, tout le sous-continent indien et être exportées ailleurs en Asie, notamment vers le Tibet. À l'époque précédant les conquêtes musulmanes, qui allaient transformer radicalement le paysage religieux indien, surtout dans le Nord-Ouest, ces idées et pratiques étaient largement répandues au sein de toutes les traditions religieuses indiennes.

Je conclurai le premier chapitre par une étude des efforts des premiers indianistes, à l'époque coloniale, à systématiser et à catégoriser les manifestations tantriques. Ces efforts, fruit d'un contexte sociohistorique bien particulier, ont amené la création de la notion occidentale *tantrisme*. Les premières tentatives scientifiques d'étudier le phénomène tantrique, tout en contribuant à l'avancement de cette nouvelle discipline académique, ont déclenché un débat, toujours présent, sur le « malaise » de la définition du tantrisme. La dernière partie du chapitre examinera donc les points de vue et les prises de position d'Eliade, Bhattacharyya et Padoux dans ce débat.

CHAPITRE I

TANTRA, LES *TANTRA*, *TANTRISME* – HYPOTHÈSES SUR L'ÉMERGENCE DU PHÉNOMÈNE TANTRIQUE

1.1 Étymologie, sémantique et genèse du terme *tantra*

Une des premières choses que l'on constate, en examinant les notes terminologiques dans les ouvrages de Bhattacharyya, Eliade et Padoux, est la polysémie du mot *tantra*. « Parmi les multiples sens du terme *tantra*, écrit Eliade (1968, p. 203), [...] un surtout nous intéresse : celui de "succession, déroulement, processus continu" ». Bhattacharyya (1982, p. 15-34), se référant aux textes de l'époque védique, fait remarquer que le terme *tantra*, à l'origine, n'avait aucune signification religieuse ou métaphysique. Ainsi, le *Ṛgveda*, X.71.9, l'*Atharvaveda*, X.72.42 et le *Taittirīya Brāhmaṇa*, II.5.5.3 mentionnent *tantra* en tant qu'un « métier à tisser ». Quoique la datation exacte des premiers hymnes védiques reste toujours un peu problématique, il est important de souligner que les chercheurs les situent généralement dans la période du XV^e-XI^e siècles avant l'ère commune.

Malgré l'existence de certaines hypothèses proposant une étymologie différente, (*tanū*, « corps » ou *tantrī*, « corde »), la vaste majorité des indianistes adoptent la racine *tan* comme point de départ de toute analyse étymologique. « Le mot sanscrit *tantra*, souligne Padoux (2010, p. 27), se rattache à la racine verbale *TAN* qui signifie "tendre ou étendre", d'où *tantra* au sens de "navette", de chaîne du tissu. » Eliade (1968) amplifie le noyau sémantique de la racine *tan*, « étendre », vers « continuer, multiplier ». L'idée de continuité est fondamentale pour une tradition ésotérique comme la tantrique, ce qui explique l'insistance de la plupart des chercheurs sur ce

sens du terme. Gonda (1965, p. 44) appuie les analyses de Padoux et Eliade, précisant que *tantra* désignait, dans l'Antiquité indienne, la « trame d'un tissu ». Bhattacharyya (1982) reprend, à son tour, une signification attestée chez le grammairien Pāṇini du VI^e siècle AEC, qui décrit *tantraka* – dans son texte *Aṣṭādhyāyī*, V.2.70 – comme « un tissu sorti du métier ».

Un texte plus récent, le traité de grammaire sanskrite *Mahābhāṣya* de Patañjali (II^e siècle AEC), tel que cité par Bhattacharyya, définit *tantra* comme étant « une partie, une branche du savoir ». Les écrits de cette époque, ceux de l'épopée indienne et des *Upaniṣad* et des *Brāhmaṇa* tardifs (IV^e siècle AEC - II^e siècle EC), témoignent d'un élargissement du champ sémantique du mot *tantra* ; il y indique « règle », « système », « modèle », « doctrine »²⁶. Bhattacharyya, Eliade et Padoux s'entendent pour dire que *tantra* désignait, à la période postvédique, une théorie et/ou le traité qui la présente. Il s'agit d'un texte et d'un système quelconques, et non pas d'un ouvrage que l'on pourrait qualifier aujourd'hui comme appartenant à la tradition tantrique. Eliade (1968, p. 203) souligne que « le terme était déjà appliqué à certains systèmes philosophiques (*Nyāya-tantrasu*²⁷, etc.) ». L'auteur médiéval Mādhava Ācārya (Mādhava, Cowell et Gough, 1882, p. 259) atteste le même sens du terme dans son *Sarva-darśana-saṃgraha* : « Let the adept, according to the ritual prescribed in his own special *tantra*... » Son prédécesseur, le philosophe védantique Adi Śaṅkara (VIII^e siècle) identifie le système Sāṃkhya comme *Kapilasya-Tantra*, « la doctrine de Kapila » (Urban, 2003, p. 26 et Bhattacharyya, 1982, p. 2).

Bhattacharyya, se référant à des textes médiévaux, donne plus d'exemples (*Mīmāṃsā*, bouddhisme, etc.), attestant que le terme *tantra* désignait clairement, au Moyen Âge, un système de pensée, un *darśana*. Il insiste sur le fait que le sens strictement religieux du terme est une invention tardive ; cette conclusion apparaît également

²⁶ *Mahābhārata*, 13.48.6 et *Śatapatha Brāhmaṇa*, 14 (cité dans Urban, 2003, p. 26, 290)

²⁷ *Nyāya*, l'école de la logique, figure parmi les six systèmes orthodoxes de l'Inde ancienne ; le noyau de son texte principal, les *Nyāya Sūtra*, est daté généralement vers la moitié du II^e siècle de l'ère commune.

dans les notes de Padoux et d'Eliade. Ce sens religieux est représenté par la phrase célèbre, reprise par tous les tantrisants contemporains, *tanyate vistāryate jñānam anena iti tantram*, « l'écrit par lequel est répandu le savoir » ou « le traité qui enseigne la doctrine ». Bhattacharyya, s'appuyant sur l'interprétation de Woodroffe (1951), souligne la genèse de l'usage religieux du terme – dans des stades ultérieurs, ce terme définit une « classe de textes » énonçant une connaissance approfondie de *tattva*, la théorie, et de *mantra*, la pratique. Selon Woodroffe, cette connaissance approfondie ne peut être autre que religieuse :

« Tantra is that (scripture) by which knowledge (jñāna) is spread [...]. The Suffix *Tra* is from the root "to save". That knowledge is spread which saves. What is that but religious knowledge? [...] Tantra means a particular kind of religious scripture. The *Kamika Agama* of the *Shaiva Siddhanta* (*Tantrantara Patala*) says: *Tanoti vipulānarthān tattvamantra-samanvitān*. (It is called Tantra because it promulgates great knowledge concerning Tattva and Mantra and because it saves)²⁸ »

On aperçoit une pareille analyse chez Hartzell (1994, p. 8-10), qui reprend le passage de l'écrit shivaïte *Kāmikāgama* pour mettre en évidence la visée sotériologique du terme *tantra*. C'est le point de départ d'une analyse détaillée dans les ouvrages de plusieurs chercheurs, notamment Padoux et Bhattacharyya, sur les particularités des formes religieuses tantriques. Le premier auteur met l'accent sur la présence dans la littérature médiévale de l'adjectif *tāntrika* (utilisé souvent par opposition à *vaidika*), ainsi que de l'expression *tantrasāstra*, « enseignements écrits » du Tantra. Pour Bhattacharyya, le changement de sens du terme *tantra* dévoilerait plusieurs éléments méconnus du cadre socioreligieux indien : « This change in the meaning, significance, and character of the word Tantra is quite striking and is likely to reveal many hitherto unnoticed elements that have characterised the social fabric of India through the ages » (1982, p. 2).

²⁸ Woodroffe, 1951, p. 32

Il est très difficile d'expliciter le raisonnement de Bhattacharyya, puisqu'il ne donne pas d'arguments concrets quant aux éléments distinctifs de ce « tissu social » indien. Il préfère engager une discussion sur le caractère anti-védique des doctrines tantriques. L'analyse d'une telle discussion, tout comme la suite des réflexions de Padoux sur l'opposition védique-tantrique, serait, à mon avis, mieux placée dans le cadre d'une étude de la voie tantrique à la lumière de l'espace religieux brahmanique. C'est pourquoi je crois indispensable de reprendre le thème au début du deuxième chapitre de mon travail, lorsqu'il sera question de l'idéologie tantrique.

Il importe à présent, afin de respecter l'approche chronologique de ce chapitre, de poursuivre par l'examen des observations des trois auteurs sur la littérature tantrique. Cet examen suivra le questionnement sur les variations sémantiques du terme *tantra*, mais, se référant aux écrits de l'époque, il mettra surtout en évidence la formation de concepts, de doctrines et de pratiques témoignant de la présence d'une voie différenciée de celle du brahmanisme classique. En effet, ce sont les éléments de cette voie qui seront appelés beaucoup plus tard *tantrisme*.

1.2 Littérature tantrique : chronologie, thématique, style, particularités

Si, lors de l'aperçu des sources datant de l'Antiquité indienne, il était question du terme *tantra* et de ses multiples utilisations, il faut, au début de l'analyse de l'époque classique tardive, mettre ce terme au pluriel – les *tantras*. Ainsi, je pourrais examiner l'apparition des premiers textes tantriques ou, pour être plus précis sur le plan chronologique, les premières traces écrites telles que conservées de nos jours. Reconstituer les débuts de cette littérature et produire une chronologie fiable reste une tâche impossible à réaliser. Les contraintes engendrées par la pénurie de sources des

époques éloignées²⁹ et par les superpositions textuelles des périodes plus tardives imposent un plus haut degré de prudence. Il s'agit surtout de prendre en considération le fait que les pratiques et les rituels décrits dans la plupart des œuvres tantriques ne se rapportent pas nécessairement à la période de composition de ces œuvres : « Aucune trace, évidemment, ne reste des premiers petits groupes initiatiques où on suppose que le tantrisme est né. Les éléments les plus anciens à caractère tantrique que nous connaissons reflètent donc une étape plus avancée de ce phénomène » (Padoux, 2010, p. 46).

À la recherche de la première trace écrite d'éléments tantriques, la plupart des indianistes se réfèrent à l'inscription en pierre du roi Viśvavarman de la dynastie des Aulikaras, découverte à Gangadhar au Rajasthan actuel. L'inscription de Gangadhar, datée de 423 ou 424 EC, est considérée comme la plus ancienne preuve épigraphique documentant un culte tantrique. Elle relate l'édification d'un temple de Viṣṇu et d'un puits, mais également d'un temple dédié aux redoutables divinités féminines, les Mères, *Mātrkā*. Elles agitent « les océans grâce au vent puissant "émanant des tantras" » (Padoux, *idem*). Lorenzen (2002, p. 29-30), engageant une discussion sur les interprétations précédentes de J. F. Fleet et A. L. Basham du terme *tantra*, traduit ainsi le verset 23 de l'inscription :

« For the sake of religious merit, the king's minister had them construct this terrifying home of the Mothers, filled full of female demons (*ḍākinī*) . . . these Mothers impel the great booming of the rain clouds and rouse the ocean with the mighty wind that arises from the Tantras »

Deux éléments importent ici pour la problématique de la définition du phénomène tantrique. D'une part, les *ḍākinī* et les *mātrkā* font partie des panthéons tantriques (Padoux, 2010, p. 46), témoignant d'un culte ancien qui demeure au sein du rituel tantrique tout au long des siècles suivants. L'autre élément est la mention explicite du

²⁹ Hatley (2010, p. 615) déplore cette pénurie de sources primaires qui entrave toujours l'étude du phénomène tantrique : «... knowledge of the tantric traditions has long been hampered by the degree to which primary sources remain unpublished, unstudied and/or untranslated, when they survive at all »

mot « tantras ». L'usage de ce terme indique l'existence d'un enseignement écrit, un *tantrasāstra*, auquel se rapportent des cultes et des divinités tantriques. Même s'il est difficile d'affirmer la présence d'une littérature tantrique clairement définie à cette période de l'Inde classique, « ... the word *tantra* here refers to the Tantras themselves » (Lorenzen, *idem*). Ceci est un exemple classique des difficultés de définition du tantrisme, le chercheur étant pris comme dans le paradoxe de l'œuf et de la poule. L'enseignement et les rituels sont exposés dans un ensemble textuel, les *tantra*, dont le contenu est « tantrique »... Est-ce que les textes sont définis comme tantriques parce qu'ils sont constitués d'éléments tantriques, tels les cultes et les pratiques non-brahmaniques, ou bien ces éléments seraient-ils tantriques puisqu'ils sont contenus dans un corpus textuel qui porte ce nom ? Il est très difficile de formuler une réponse exhaustive et satisfaisante à cette question à ce stade de mon travail. D'une part, la nébulosité chronologique des premiers tantras persiste – les pages qui suivent examineront ce problème en détail ; d'autre part, les origines historiques des cultes, que l'on qualifie aujourd'hui de tantriques, sont plongées dans cette même nébulosité. Avant de me précipiter à trancher ce nœud gordien à mains nues, je devrais m'armer en identifiant les traits caractéristiques des œuvres littéraires du *tantrasāstra* et en mettant en évidence leurs particularités. Ainsi pourrais-je dégager un aspect essentiel du problème de la définition – comprendre pourquoi et comment ces œuvres forment un ensemble textuel distinct, voire opposé à plusieurs égards, de la tradition smārta-brahmanique-védantique.

Parmi les trois auteurs étudiés, c'est Bhattacharyya qui donne le plus de détails sur les différentes façons de classifier les textes tantriques. Il propose des classifications selon les périodes mythologiques, selon les divisions géographiques ou encore selon les courants à l'intérieur de la tradition tantrique elle-même. Chaque catégorie proposée comporte souvent plusieurs sous-catégories avec des citations, un petit sommaire et une mise en contexte de l'œuvre. Certes, l'abondance de détails textuels chez Bhattacharyya est précieuse, mais du point de vue de ma problématique et dans

le cadre de ce chapitre, je considère la méthode de Padoux mieux adaptée et plus utile. L'analyse de cet auteur suit le schéma suivant : éléments épigraphiques historiques³⁰ présentés chronologiquement, diffusion géographique selon les cultes et les doctrines décrites dans les textes, traits caractéristiques et genèse de la littérature tantrique – depuis les textes révélés, *śruti*, aux commentaires post-scripturaires. Pour la suite de mon travail, j'ai l'intention de modifier un peu l'ordre de ce schéma – débiter par la catégorisation et les particularités des écrits tantriques, en reprenant, lorsque nécessaire, le tableau chronologique et terminer par la diffusion géographique dans le cadre d'une mise en contexte historico-religieuse plus large.

Les écrits tantriques hindous ne sont pas appelés toujours *tantras* (Padoux, 2010, p. 59; Eliade, 1968, p. 389) ; ils sont répertoriés sous plusieurs noms – *tantra*, *yāmala*, *tattva*, *upasajña*, *ḍāmara*, *aṇava*, etc. (Bhattacharyya, 1982, p. 38). Les trois catégories principales sont *āgama*, *saṃhitā* et *tantra*³¹. Il faut préciser d'emblée qu'il ne s'agit point de catégories figées représentant un seul courant religieux hindou – les termes *āgama*, *saṃhitā*, *tantra* sont souvent interchangeables. Étant donné la connotation sotériologique du mot *tantra*³², c'est souvent ce terme-là qui est employé pour désigner des textes traitant de cultes, de doctrines et de pratiques différents de ceux du brahmanisme orthodoxe et appartenant à une tradition qui acquerra progressivement la dénomination « tantrique ». *Tantrasāstra*, souligne Padoux (1987), signifie « the teaching of the Tantras », et l'adjectif *tāntrika* distingue ces pratiques religieuses des védiques, *vaidika*. Plusieurs textes, que nous pourrions qualifier aujourd'hui de « tantriques », n'étaient point définis comme tels par leurs

³⁰ Il faut noter qu'il n'y a aucune mention de l'inscription de Gangadhar dans les analyses de Bhattacharyya et Eliade, le premier préférant accorder plus de place aux écrits plus tardifs et, par conséquent, plus complets, le dernier concentrant son étude sur le *sādhana* tantrique dans le cadre de la tradition yogique de l'Inde.

³¹ Goudriaan (1979, p. 10) explique : « A general principle is that the term *Samhitā*, "collection", is reserved for the texts of Pāñcarātra [la tradition vishnouïte tantrique], *Āgama* "(book of) tradition" for those of Śaivism, and *Tantra* for those of Śāktism ».

³² Le texte *Puruṣottamasamhitā* du Pāñcarātra explique qu'un système est appelé *Tantra* parce qu'il étend, répand le vrai savoir et *sauve* l'homme de l'océan de la souffrance (Bhattacharyya, 1982, p. 41).

auteurs (Padoux, 1981, p. 348), mais les idées et les pratiques qu'ils énoncent ne devraient pas être dissociées du phénomène tantrique : « The fact that those who attend the Tantric [...] rites of the Hindu temples [...] do not consider themselves [...] as being tantrikas, does not take away any of the Tantric character from these practices » (*ibid.*, p. 354).

La forme d'un *tantra* est généralement très similaire à celle d'un *purāṇa* (Bhattacharyya, 1982, p. 39). On y trouve les mêmes cinq thèmes de discussion : la création et la dissolution de l'univers, l'adoration des dieux, l'acquisition de pouvoirs miraculeux, *siddhi*, et l'union avec l'Être suprême. Cette similitude n'a rien d'étonnant pour Padoux et Bhattacharyya qui, de concert avec d'autres auteurs (Hartzell, 1997; Lorenzen, 2002 et Gupta, 2002), affirment que certains *purāṇa* contiennent de multiples éléments tantriques – *Kālikāpurāṇa*, *Agnipurāṇa*³³, *Bhagavatapurāṇa*, *Devīpurāṇa*³⁴, *Līṅgapurāṇa*, etc. Il est important de souligner que les *purāṇa* et les *tantra* représentent deux vastes corpus textuels témoignant de vieilles traditions orales, dont les origines historiques sont pratiquement impossibles à dater.

D'ailleurs, la datation des documents écrits n'est guère plus aisée. La question de l'ancienneté épigraphique tantrique a soulevé plusieurs débats au sein de la communauté indianiste. Padoux fait remarquer que le fond textuel de l'enseignement tantrique pourrait bien remonter au IV^e siècle, préférant tout de même se baser sur une datation un peu plus tardive : V^e-VI^e siècles. Selon lui, les plus anciens *āgama* shivaïtes viennent du VI^e siècle, alors que les premiers écrits du bouddhisme tantrique sont plus anciens (Padoux. Tantrisme. Dans *Encyclopædia Universalis*). Cependant, il demeure très prudent et insiste sur le manque de certitude quant à la datation de ces premiers textes. Me fondant sur Padoux (2010, p. 47) et Lorenzen (2002, p. 25), je

³³ Appelé par certains indologues « Tantric Purāṇa » – Hartzell, 1997, p. 172

³⁴ Cet ancien texte shaktiste contient l'incantation tantrique *Padamāla Mantra Vidyā*, considérée comme un mantra très puissant des traditions tantriques *vāmacara*. Il s'agit tout probablement d'une interpolation tardive (Gupta, 2002).

tiens à préciser que les manuscrits tantriques les plus anciens, dont nous disposons aujourd'hui, ne datent que de la moitié du IX^e siècle.

Eliade, analysant les débuts du bouddhisme tantrique (1968, p. 204), souligne qu'Asaṅga, le célèbre maître de la tradition Yogācāra, pourrait être l'auteur de l'ancien texte vajrayānique *Guhyasamāja-tantra* du tout début du V^e siècle. Hartzell (1997) soutient que Benoytosh Bhattacharyya et Alex Wayman placent l'époque de la rédaction de ce texte vers la fin III^e - début IV^e siècle. N. N. Bhattacharyya affirme, pour sa part, que l'ouvrage avait été écrit certainement avant le VII^e siècle, mais, tout comme Padoux (2010), opte pour plus de prudence et se garde de donner plus de détails sur une datation précise antérieure.

Tucci (1980) préfère situer ce texte, comme la plupart des autres textes anciens du bouddhisme tantrique (*Mañjuśrīmūlakalpa*, *Cakrasaṃvara*, etc.), dans la période VII^e-VIII^e siècles. Étudiant en détail la question de la datation des premiers écrits tantriques, Hartzell conclut : « ... the evidence we can rely *supports* (though it does not yet prove) that the *written* Tantric Texts may not have appeared until the sixth century CE, and that the texts as we have them now probably date from the seventh century at the earliest » (Hartzell, 1997, p. 180). Il remet en question l'existence supposée d'une « doctrine secrète » à une époque ancienne (hypothèse de B. Bhattacharyya), qui aurait trouvé son expression dans un texte ésotérique comme le *Guhyasamāja-tantra*. Hartzell préfère se baser sur les preuves épigraphiques telles qu'elles sont connues de nos jours et affirme plutôt que des éléments divers des doctrines tantriques se seraient développés à travers les siècles.

Ces « éléments » de doctrines tantriques, mentionnés par Hartzell, font partie des vieilles traditions orales, qui, quoiqu'aux origines historiques obscures, furent bien présentes au sein des deux grands mouvements religieux de l'Inde – l'hindouisme et le bouddhisme. L'existence d'une tradition orale précédant la composition des premiers tantras n'est point un phénomène sectaire, périphérique et insignifiant. Il s'agit de

l'expression d'une vision religieuse différente qui met au défi le monopole sotériologique du brahmanisme et qui trouve des adeptes autant parmi les lettrés, que les familles royales et les couches populaires de la société indienne. Si j'insiste à évoquer la présence d'éléments tantriques à des époques antérieures dans le cadre de la discussion sur le terme *tantra* et sur l'apparition de traités religieux portant le même nom, c'est surtout parce que je constate que l'on soulève ici un important aspect du problème définitoire. Qu'est-ce qu'on définit par le terme « tantrique » ou, plus précisément, par le terme « tradition tantrique » ? S'agit-il d'un phénomène basé sur les textes ou bien sur les éléments des traditions orales qui les précèdent ? Soulignant la variété littéraire et les similitudes doctrinaires (mais pas la coïncidence !) entre tantrisme et shaktisme, Padoux rappelle « ...qu'on ne peut pas se contenter de dire que le tantrisme est ce qu'on trouve dans les textes appelés Tantra... » (1963, p. 42). Lorenzen résume ainsi ce problème de définition :

« Does the term "Tantric Religion" cover only those cults directly associated with the Sanskrit texts known as Tantras, Saṃhitās and Āgamas, or does it also include a wide range of "popular" religious phenomena that can be broadly classified as being "magical" in character [...] Are all, or nearly all, of the Hindu and Buddhist religious traditions dedicated to female deities Tantric?³⁵ »

Face à ce problème de définition, on pourrait adopter deux méthodes différentes, suggère Lorenzen. La première offrirait une définition étroite basée sur les textes compris comme le fondement du phénomène religieux tantrique, alors que la deuxième, prenant en considération l'aspect rituel et l'ensemble des pratiques, le *sādhana*, inclurait également les cultes shaktistes et les autres croyances magiques, notamment la tradition du *haṭha-yoga*. D'ailleurs, plusieurs recherches récentes, énumérées dans Hatley (2010, p. 620), démontrent la connexion entre le shivaïsme du Cachemire et la tradition des Nātha, notamment les liens historiques (dans la période XII^e-XIV^e siècle) entre le culte de la déesse Kubjikā de la secte Kula et les pratiques haṭha-yogiques. Or, l'adoption de la première méthode, exposée par Lorenzen,

³⁵ Lorenzen, 2002, p. 25

pourrait amener à la conclusion que le tantrisme est l'apanage d'une élite de lettrés de hautes castes (base textuelle surtout en sanscrit), tandis que la deuxième, que l'on pourrait appeler « large » (Lorenzen, 2002, p. 25), présenterait un modèle d'expression religieuse des basses couches de la société (cultes populaires, divinités autochtones et textes en langues vernaculaires³⁶). Les approches de Bhattacharyya, Eliade et Padoux sont différentes, lorsqu'il est question de se situer par rapport à ce problème de définition, même si aucun parmi eux ne se réclame exclusivement de la première tendance.

Ce ne serait pas une exagération si j'affirmais que la vaste majorité des chercheurs adoptent la deuxième définition du phénomène tantrique. De maints ouvrages par des auteurs contemporains examinent des cultes, des rituels et des pratiques religieuses, qui illustrent cette deuxième définition en tant que partie intégrante des traditions tantriques³⁷. Ces auteurs précisent que, parfois, il n'est pas facile de distinguer les pratiques étudiées des pratiques brahmaniques. Padoux (1987, p. 273) souligne que l'étude des textes tantriques – les *āgama*, *saṃhitā*, *tantra*, etc. – peut révéler une distinction entre ce qui est tantrique et ce qui ne l'est pas. Même si cette distinction n'est ni claire ni aisée, les écrits tantriques offrent un point de référence essentiel, lorsque l'on essaie de délimiter un espace et l'appeler « tantrique ». Il est donc

³⁶ Il faut rappeler la thèse de Padoux sur l'importance des textes tantriques en langues vernaculaires : « Depuis plus de mille ans, le sanskrit n'a été la langue maternelle d'aucun Indien ou presque. Ce n'était pas une langue courante, mais un idiome savant, d'usage limité. Il était donc normal que les hindous touchés par le phénomène tantrique exprimassent leurs croyances dans leur propre langue » (2010, p. 77).

Dasgupta (1962, p. 17) souligne que les textes ésotériques de la tradition bouddhiste tantrique, le *mantraśāstra*, sont écrits non seulement en sanscrit, mais aussi en *prakrit*, en *apabhraṃśa* et même dans des langues non-sanskritiques, comme celle du peuple Shabara.

Davidson (2002, p. 269-277) fait remarquer aussi la présence non-négligeable des langues vernaculaires dans les sources tantriques. Introduisant le concept de « secret sacred sociolinguistics », il soutient que l'usage des langues locales, ainsi que du sanscrit non-standardisé, par des auteurs bouddhistes tantriques, représentait une forme de distinction des communautés des *siddha* bouddhistes des écoles shivaïtes tantriques. L'emploi du *prakrit*, de l'*apabhraṃśa*, etc., combiné aux influences aborigènes possibles, auraient contribué à la création d'un langage codé, devenu très caractéristique des textes ésotériques du Vajrayāna, notamment ceux de la tradition des *Yoginī-tantra*.

³⁷ La secte shivaïte des Kāpālīka (Lorenzen, 1972, 2002), les cultes shaktistes des *Saptamātṛkā* (Harper, 2002), de la Déesse (Joshi, 2002), des divinités féminines redoutables (Gupta, 2002), etc.

indispensable, à mon avis, d'analyser toute manifestation religieuse potentiellement tantrique des temps anciens à la lumière des doctrines exprimées dans des textes composés à des époques postérieures.

Avant de poursuivre vers l'analyse de la diffusion géographique et du contexte historico-religieux à l'époque de l'essor des idées tantriques, il importe d'examiner les commentaires de Padoux, Bhattacharyya et Eliade sur les particularités des œuvres tantriques : leur style, langage et vocabulaire spécifiques, visant à créer un espace sacré ésotérique.

Un des éléments les plus distinctifs des textes tantriques, permettant de les rattacher à une tradition clairement ésotérique et offrant également une importante piste de définition du phénomène tantrique, est le style bien particulier de ces écrits. Il s'agit avant tout de l'usage par les auteurs des *āgama*, *saṃhitā* et *tantra* d'un langage secret, obscur, abondant en double-sens et en expressions qui restent souvent complètement inintelligibles aux lecteurs profanes. Padoux, Bhattacharyya et Eliade identifient ce langage comme *sandhā-bhāṣā*, le « langage intentionnel ». Je devrais clarifier d'emblée que, même si plusieurs textes de la tradition tantrique contiennent de longs passages codés³⁸, ce n'est pas du tout une *conditio sine qua non* à l'existence même de ces textes, comme pourraient le laisser croire certaines interprétations modernes sensationnalistes de l'ésotérisme tantrique.

Parmi les trois auteurs étudiés c'est Eliade qui entreprend à analyser en détail le phénomène du langage spécifique des œuvres tantriques. La traduction du terme *sandhā-bhāṣā*, transcrit aussi *sāṃdhya-bhāṣā* par d'autres chercheurs (H. P. Shastri, Bucknell, Stuart-Fox, Varenne, Snellgrove), a fait l'objet de quelques débats dans les milieux indianistes. Les orientalistes du XIX^e siècle Émile Burnouf, Hendrik Kern et Max Müller traduisirent ce terme respectivement par « langage énigmatique », « mystère » et « parole cachée » (Eliade, 1968, p. 249). Varenne (1997, p. 178)

³⁸ Cette tendance est très visible dans les écrits du bouddhisme tantrique

souligne qu'il s'agit de la création d'un vrai langage par les *tāntrika* – c'est le mot *bhāṣā*, « langue parlée », qui est utilisé dans les écrits tantriques. Varenne, dont l'analyse se rattache à la ligne d'interprétation de Bucknell et Shastri, dénomme ce langage spécifique « crépusculaire ». Pour Eliade, cependant, ce terme n'est pas pertinent. Il serait la conséquence d'une ancienne erreur de traduction.

Les arguments d'Eliade, en appui à la critique de cette traduction supposément erronée, sont fondés sur l'étude linguistique du savant indien Vidushekar Shastri. Dans cette étude, Shastri affirme (cité dans Eliade, 1968, p. 249 et dans Dasgupta, 1962, p. 413-414) que *sandhā* est la forme abrégée de *sandhāya*, « ayant le but de », « ayant trait à », « intention ». Selon l'explication de Shastri, reprise par Eliade et validée également par d'autres chercheurs (Hoens, 1979; Goudriaan, 1979; Feuga, 1994; Bharati, 1965), il s'agissait probablement d'une erreur de la part des scribes qui, ignorant la vraie signification du mot *sandhāya* (*sandhā*), l'auraient remplacé par *sandhyā*, « crépuscule ». Bharati consacre un chapitre tout entier de son ouvrage *The Tantric Tradition* (1965) au débat entourant l'usage des termes *sandhā* et *sandhyā*, traduits respectivement par « intentionnel » et « crépusculaire ». Il reprend l'analyse d'Eliade en détail pour conclure très catégoriquement que tous les chercheurs devraient utiliser dorénavant le terme « langage intentionnel ». Il faudrait souligner qu'aujourd'hui, plus d'un demi-siècle après la première publication du livre de Bharati, ce débat linguistique n'existe pratiquement plus, l'usage du terme « twilight language » se faisant de plus en plus rare³⁹.

Après ces précisions linguistiques, je dois poursuivre l'examen des particularités de la littérature tantrique qui apparaissent comme des éléments clés d'une doctrine ésotérique, inaccessible pour la lecture profane. Le langage symbolique tantrique, en

³⁹ Je fais abstraction ici de l'abondance de ce terme dans les sites pseudo-scientifiques des courants de la mouvance New Age, qui s'attachent toujours à l'usage de « twilight language », peut-être parce qu'il paraît plus poétique, mystérieux et occulte. Cette appropriation moderne confirme le besoin d'apporter des définitions claires quant à la terminologie tantrique et ne prendre en considération que les études approfondies des spécialistes.

élaborant l'ancienne tradition védique des devinettes rituelles et des énigmes (Eliade, *op. cit.*, p. 250), se distingue par la volonté d'occultation sémantique. Établissant un parallèle entre le style des écritures du christianisme et de l'islam, d'une part, et du tantrisme, d'autre part, Pierre Feuga soutient que la polysémie des textes chrétiens et musulmans n'empêche pas l'existence d'un sens général accessible à tous, alors que l'ésotérisme des écrits tantriques est originel et primordial :

L'hermétisme des textes tantriques, lui, est premier, naturel (il n'existe *aucun* exotérisme tantrique) et, en outre, il relève d'un souci bien particulier : c'est d'abord parce qu'on juge le contenu de ces livres dangereux qu'on prend soin d'en dissimuler le sens véritable aux individus vulgaires qui pourraient en faire un mauvais usage.⁴⁰

Analysant la différence entre l'initiation brahmanique, *upanayana*, et la tantrique, *dīkṣā*, Padoux (Tantrisme. Dans *Encyclopædia Universalis*) note également le rôle spécifique du langage codé, *sandhā-bhāṣā*, pour la protection des enseignements. L'absence d'exotérisme dans les œuvres tantriques pourrait être le legs d'une plus vieille tradition ésotérique, celle du « langage secret » du chamanisme (Eliade, 1983, p. 91). La langue secrète que le chaman doit apprendre lui est transmise soit par son maître, soit dans une révélation, c'est-à-dire directement par les esprits (un motif chamanique par excellence). Faisant un usage fréquent du double sens, les œuvres tantriques témoignent d'un perfectionnement sans précédent du vocabulaire et des doctrines ésotériques desquels elles auraient pu s'inspirer.

On assiste, dans de nombreux textes tantriques, à un schéma initiatique où le disciple est guidé par son gourou à travers le labyrinthe du langage symbolique, de l'ambiguïté intentionnelle, de la multitude des sens qui ne représentent souvent qu'une « étape de la méditation » (Eliade, 1968, p. 251). Ce schéma est bien visible dans les écrits ésotériques du bouddhisme tantrique (*Hevajra-tantra*, *Guhyasamāja-tantra*, les *Dohā-koṣa*, etc.), qui comportent un large « spectrum of meanings that unfolds as a

⁴⁰ Feuga, 1994, p. 74

person traverses the visionary path of meditative experiences they describe » (Shaw, 1994, p. 149). Un passage donné d'un texte, souligne Shaw, correspond à des stades de l'apprentissage, aux moments de la construction d'un espace sacré autour du disciple.

Cette construction se réaliserait – il ne faut pas s'étonner de l'apparente antinomie ! – au moyen d'une destruction ou, pour être plus précis, d'une vague de destructions, dont le but ultime n'est pas tellement d'occulter l'enseignement ésotérique aux yeux profanes, comme le soutenait Feuga, mais de déconditionner l'adepte *tāntrika*, de le forcer à dépasser les limites du langage et du mode d'être ordinaire, de le propulser vers une nouvelle modalité d'existence.

La *sandhya-bhâsâ* poursuit un autre but : elle veut cacher la doctrine aux non-initiés, mais surtout projeter le yogin dans la « situation paradoxale », indispensable à son entraînement spirituel. La polyvalence sémantique des mots finit par substituer l'équivoque au système courant de référence, inhérent à tout langage usuel : cette destruction du langage contribue, elle aussi, à « briser » l'Univers profane et à le remplacer par un Univers à niveaux convertibles et intégrables. [...] dans le tantrisme, le « langage intentionnel » devient un exercice spirituel, fait partie intégrante du *sâdhana*⁴¹

Le vocabulaire particulier tantrique a suscité plusieurs tentatives de déchiffrement par les indianistes et les tibétologues. Reprenant les réflexions d'Eliade, Bharati (1965, p. 173-179) fournit une longue liste de « traductions » afin de comprendre la terminologie *sandhā*. Cette terminologie est classifiée par lui dans deux catégories : « afférente » et « efférente » ; l'auteur prend comme source principale l'œuvre bouddhiste *Hevajra-tantra*, se basant aussi sur sa traduction tibétaine. Eliade soutient qu'un texte tantrique pourrait être lu « avec plusieurs clés : liturgique, yogique, tantrique, etc. » (1968, p. 250). Ces clés servent à déchiffrer le sens caché qui est presque toujours manifesté à travers un symbolisme érotique. Pourtant, l'élaboration

⁴¹ Eliade, *op. cit.*, p. 250

d'un tableau des correspondances entre sens concret et sens symbolique ne garantit point au chercheur qu'il trouvera le « vrai » sens du message codé :

Le sens tantrique est la plupart du temps érotique, mais il est difficile de décider s'il s'agit d'un acte concret ou d'un symbolisme sexuel. Plus exactement, il est malaisé de distinguer entre le « concret » et le « symbolique », le *sādhana* tantrique ayant justement pour but la transsubstantialisation de toute expérience "concrète", la transformation de la physiologie en liturgie.⁴²

L'analyse de la pensée d'Eliade sur l'« érotique mystique » ainsi que celle des autres auteurs sera continuée dans le quatrième chapitre de mon travail qui traite du rôle de l'union sexuelle dans le *sādhana* tantrique. Il importe à présent de continuer par l'étude de la diffusion géographique des idées tantriques, complétée par quelques détails historiques de l'époque de leur plus grand essor. Cette époque correspond aux débuts de l'Empire Pāla (fin VIII^e siècle) et précède les conquêtes musulmanes du XIII^e siècle.

⁴² Eliade, *op. cit.*, p. 251-252

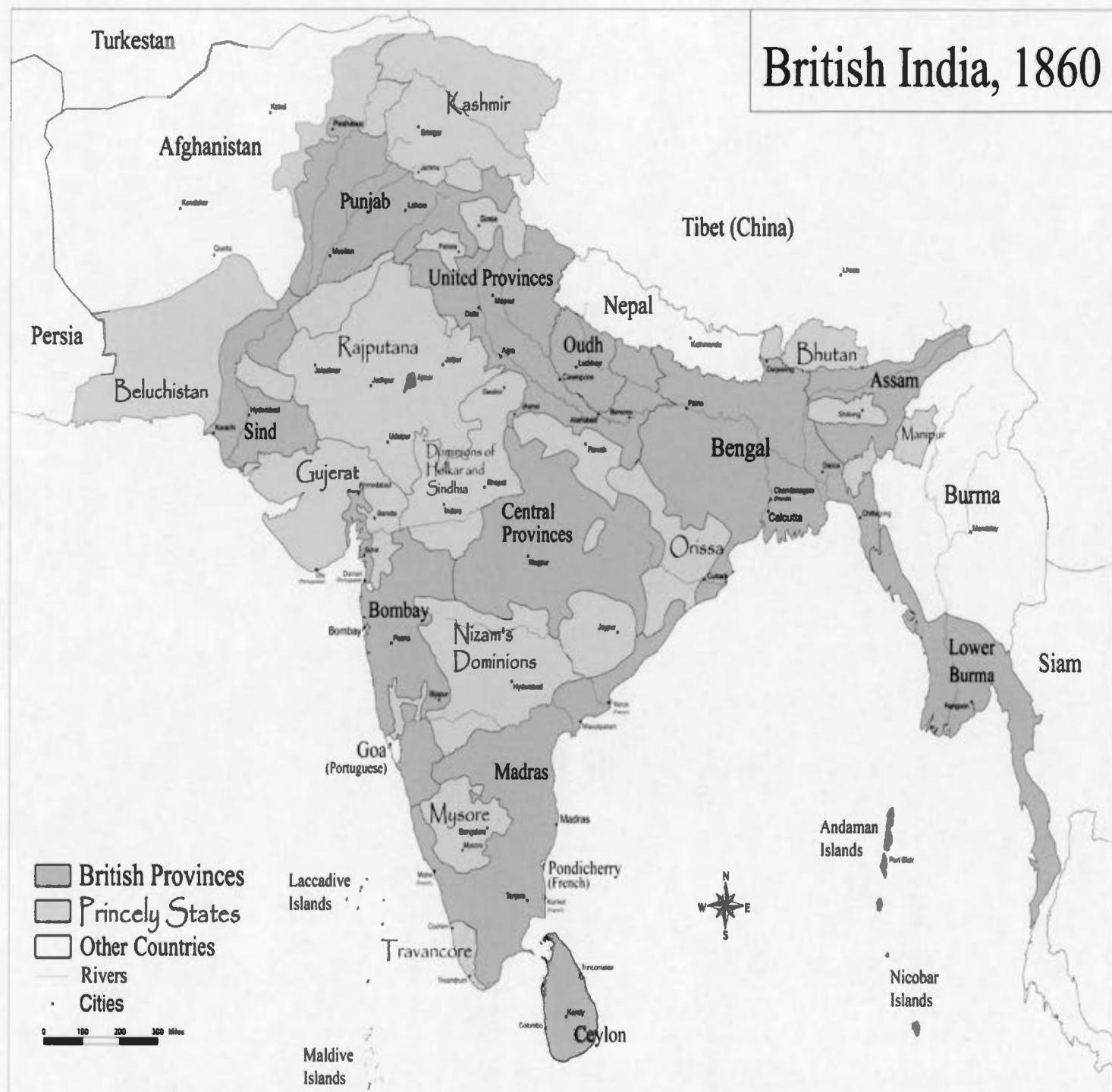


Figure 1.1 Carte de l'Inde à l'époque coloniale (British India, 1860)
 (Récupéré de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:British_india.png)

1.3 Quelques aspects de la diffusion géographique

Lorsque l'on essaie d'examiner la question de la diffusion géographique des idées et des pratiques tantriques au sein de l'espace religieux indien, on doit faire face aux mêmes problèmes de définition que lors de l'étude des textes de la tradition tantrique, à savoir le manque de détails sur le plan historique et l'occultation des pratiques et des doctrines qui ne sont révélées qu'à un petit nombre d'initiés. Bien que les sources médiévales témoignent d'une quasi-omniprésence dans les régions du sous-continent indien, je pourrais affirmer, me fondant sur les arguments de Padoux, Bhattacharyya et Eliade, ainsi que sur ceux d'autres chercheurs (Lorenzen, 2002; Hartzell, 1997; Sanderson, 1990 et 1995, Goudriaan, 1979, etc.), qu'il existe un modèle spécifique dans la diffusion géographique des idées et des doctrines tantriques, surtout à l'époque de leurs origines. Ce modèle, sans alléguer la présence d'un « proto-centre » doctrinaire du tantrisme, permet d'identifier des sphères d'influence, des zones de concentration à partir desquelles les pratiques tantriques auraient pris de l'expansion. Avant d'examiner en détail les points de vue des trois auteurs, j'appellerais provisoirement et avec précaution ce modèle « la domination du Nord ».

La constatation que le tantrisme s'est développé davantage dans la région septentrionale de l'Inde – le Nord-Ouest (l'antique Gandhāra autour de la vallée du Swat et le Cachemire) et le Nord-Est (le Bengale et le Kāmarūpa, l'Assam actuel) – amène Eliade (1968, p. 204) à affirmer que les origines historiques des cultes et des pratiques tantriques sont à chercher dans les « provinces médiocrement hindouïsées ». Il s'agit bien des débuts du phénomène tantrique et non pas de la « mode pan-indienne » qu'il allait devenir quelques siècles plus tard. Soulignant l'importance du Sud indien, Eliade (*idem*) poursuit son raisonnement que le tantrisme aurait évolué également à partir du « cœur même de l'Inde dravidienne »⁴³. Pour cet auteur, la

⁴³ Afin d'illustrer l'influence méridionale dravidienne à l'époque des origines du tantrisme, Eliade insiste que Nāgārjuna, le célèbre fondateur de l'école bouddhiste Madhyamaka, était originaire d'Andhra dans le sud de l'Inde. Inclure l'auteur du *Traité du Milieu* dans l'espace géo-historique

caractéristique la plus importante de la diffusion géographique du phénomène tantrique est la forte influence de l'élément aborigène (dravidien, assamais) et extérieur (tibétain, himalayen) qui, par le biais de cultes et rites liés à des divinités « périphériques », aurait trouvé sa pleine expression religieuse dans le tantrisme. Conçu ainsi, le Tantra s'avère un vecteur déterminant dans le processus d'hindouisation, entamé déjà à l'époque postvédique. Ce processus complexe comprend certes l'assimilation des cultes aborigènes de l'Inde, mais il fait surtout partie du vaste phénomène de syncrétisme, qui rend la vie religieuse indienne si riche et distincte. Pour ne pas m'éloigner de la problématique de ce sous-chapitre, je dois arrêter ici l'analyse de cette conception d'Eliade et ne la reprendre qu'au troisième chapitre, lorsqu'il sera question du substrat rituel tantrique.

La thèse d'Eliade que le Kāmarūpa ancien (Assam et les États du Nord-Est de l'Inde actuelle) serait le « pays tantrique par excellence » n'est pas en contradiction avec les observations de Padoux au sujet de la diffusion géographique des idées tantriques. Padoux réitère l'opinion de la vaste majorité des indianistes que les pratiques et les spéculations tantriques auraient apparu d'abord, et pris de l'expansion rapidement, dans « la partie nord et himalayenne de l'Inde » (Padoux, 2010, p. 49). Padoux identifie le lieu d'origine mythique des deux traditions tantriques – la bouddhiste et la shivaïte – comme étant le pays d'Oḍḍiyāna, dans la vallée du Swat. Se basant sur les anciens écrits et leurs commentaires, Alexis Sanderson précise ce point de vue de Padoux sur l'importance du « Northern Seat of Power », *uttara-pīṭha*, d'où proviendraient l'école *Krama* du shivaïsme cachemirien et la tradition des *Yoginī-tantra* du bouddhisme tibétain :

tantrique pourrait paraître un peu problématique. La majorité des chercheurs situent Nāgārjuna (II^e - III^e s. EC) dans un contexte plus large du Mahāyāna, et non pas comme étant l'apanage de la tradition dravidienne du sud de l'Inde. Les traditions tantriques du Sud à proprement parler – les *siddha* (*cittar* en tamoul), le *Śaiva Siddhānta*, le *Śrī Vidyā*, etc. – nous amènent vers des époques historiques bien postérieures à celle de Nāgārjuna. Il faut cependant prendre en considération l'hypothèse que Nāgārjuna aurait été lié à la tradition alchimique (Eliade, 1968), qui est interprétée, à son tour, en tant qu'une des sources principales du mouvement tantrique (White, 1984).

« ... the scriptural tradition and the later commentators are unanimous in attributing the Krama revelations to Oḍḍiyāna [...] This was in the Swat valley in what is now Pakistan, some 300 kilometers north-west of the valley of Kashmir. The same place figures prominently in the hagiographical histories of Buddhism as the major center from which the traditions of Yoginī-tantras (=Yogānuttaratantras) were propagated.⁴⁴ »

Le territoire de l'ancien Gandhāra fut, depuis l'Antiquité, pendant l'Époque classique et tout au long du Moyen Âge un très important lieu d'échanges culturels entre les civilisations de l'Orient et l'Occident. Bhattacharyya et Eliade identifient cette partie du sous-continent comme le point d'entrée vers l'Inde d'idées et de pratiques religieuses venant de l'Iran, de la Grèce et de l'Asie mineure à des époques éloignées. Bhattacharyya fait remarquer la grande présence des cultes de la Déesse Mère dans l'aire euro-asiatique, notamment en Phrygie, et souligne la place fondamentale de ce culte dans le rituel tantrique. Eliade, pour sa part, met l'accent sur les influences gnostiques et hermétiques qui auraient transité l'Iran pour pénétrer l'Inde au début de l'ère commune et participer dans sa vie religieuse à travers la tradition tantrique⁴⁵. Pour Jan Gonda, il est hors de doute que le tantrisme bouddhiste était né au nord-ouest de l'Inde (Gonda et Jospin, 1985, p. 65).

Sur le plan historique, il est important de noter que cette région du sous-continent indien est restée directement connectée à la culture grecque à la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand et, aux III^e - II^e siècle AEC, grâce au Royaume gréco-bactrien. Son importance pour les mythologies hindoue et bouddhiste a été souligné par plusieurs chercheurs, certains la plaçant clairement au cœur même de la tradition vajrayānique – de nombreuses figures, mythologiques comme historiques, du tantrisme bouddhiste sont liées à Oḍḍiyāna (Shaw, 1994).

⁴⁴ Sanderson, 1988, p. 684

⁴⁵ Giuseppe Tucci, analysant ces influences et leur importance pour le développement du bouddhisme tantrique, conclut : « If we hold the opinion [...] that Tantrism can be considered as forming part of the gnostic movement, we are not in this way maintaining that it is a kind of offshoot of the gnostic currents of the West, although it is difficult to deny the possibility, even the fact, of mutual influence between Western and Eastern gnosticism » (1980, p. 51).

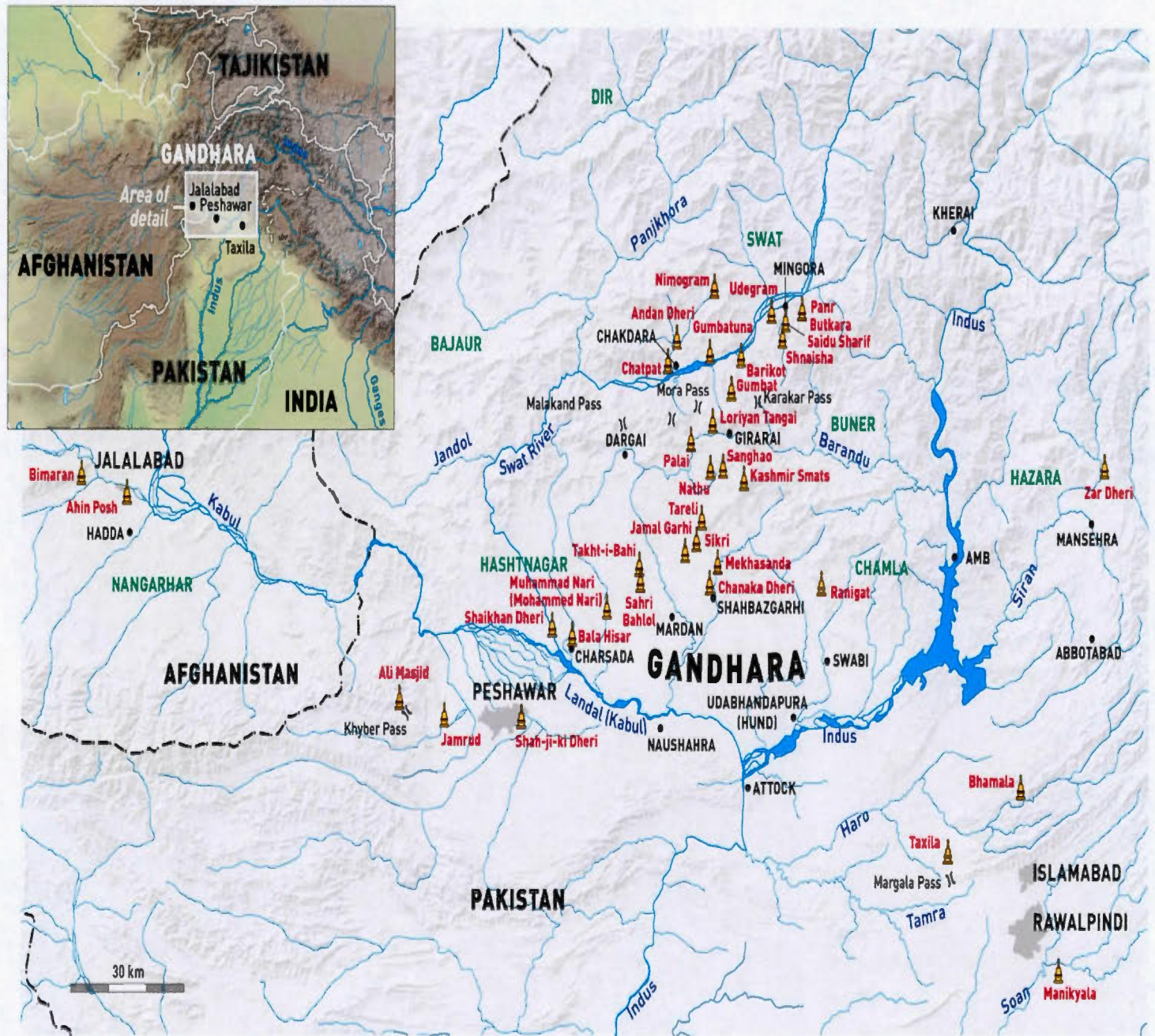


Figure 1.2 Carte des sites archéologiques de Gandhara. La vallée du Swat
(Récupéré de <http://sites.asiasociety.org/gandhara/wp-content/uploads/2011/03/Map-3.jpg>)

Du côté nord-est de l'Inde, on peut remarquer la forte tendance shaktiste dans la vie religieuse indienne (Bhattacharyya, 1977), qui remonte à des époques très anciennes. Cette tendance, soutient Gonda (1985, p. 65-67), aurait été « systématisée » pour trouver sa pleine expression philosophique dans les écrits de la tradition tantrique. La création d'une base textuelle au Bengale et au Kāmarūpa – les *tantra* à proprement parler –, à partir du VIII^e siècle, ainsi que l'efflorescence de l'enseignement tantrique, pourrait être due non seulement à l'héritage tribal non-védique de ces régions (Eliade, 1968), mais également à une conjoncture sociohistorique propice.

Se référant à l'historien médiéval tibétain Jetsun Tāranātha, Bhattacharyya (1982, p. 281) souligne l'essor du mouvement des Nātha pendant les débuts de l'Empire Pāla dans le nord-est indien. Tāranātha décrit dans son *History of Buddhism in India* (dans Sinha, 1977, p. 173) la situation qui prévalait au Bengale vers la première moitié du VIII^e siècle comme *mātsyanyāya*, « le gros poisson mange le petit ». Après plusieurs années de chaos politique au Bengale, Gopala, un chef militaire populaire, fut choisi comme roi pour arrêter la longue période d'anarchie, pour « mettre fin à la loi du poisson », *Mātsya-nyāyam-apohitum* (Banerji, 1915, p. 45). Le choix de Gopala est le résultat de ce qui apparaît être les premières élections démocratiques en Asie du Sud au Moyen Âge – elles eurent lieu en 750 dans la ville de Gaur, ou Gauḍa, au Bengale. Gopala devint ainsi le fondateur de la dynastie Pāla (750-1174).

Adeptes et patrons du Mahāyāna, ils entreprirent des rénovations du *vihāra*, « monastère-université bouddhiste », Nālandā, alors que son fils, Dharmapala, créa Vikramaśīla, qui, avec Odantapurī et Somapura, devinrent les principaux centres de savoir bouddhiste de l'Empire Pāla (Mishra, 1973, p. 139). Ces universités bouddhistes de l'époque médiévale connurent la présence d'éminents maîtres tantriques: Atiśa, Nāropā, Śāntarakṣita, etc. (*ibid.*, p. 140). L'enseignement tantrique, dans sa forme bouddhiste, fut désormais institutionnalisé. Sous le patronage royal et avec les efforts d'une élite de lettrés, les doctrines tantriques se propagèrent vers d'autres coins de l'Inde et surtout vers le Tibet.

Après la description de la présence tantrique dans les zones septentrionales de l'Inde, il est temps de nuancer l'expression « domination du Nord » et d'élargir considérablement l'aire géographique de l'évolution des pratiques tantriques. Tel que mentionné plus tôt, la première trace écrite tantrique, l'inscription de Gangadhar, provient du centre et non pas du nord de l'Inde. L'érudit cachemiri tantrique Jayaratha, tel que cité par Padoux (2010, p. 50), insiste que c'est « *madhyadesha* » de l'Inde centrale le lieu d'origine des premiers tantras. Ce *madhyadesha*, précise Padoux, correspond au territoire de l'État actuel de Madhya Pradesh. L'auteur français souligne également l'importance des traditions du shivaïsme et du shaktisme tantriques en pays tamoul : « Le Karnataka, où se trouvent aujourd'hui de nombreux temples de la Déesse, semble avoir été également une région anciennement tantrisée » (*ibid.*, p. 51). La présence tantrique est encore plus visible, selon Padoux (*ibid.*, p. 274-275), dans l'extrême sud-ouest de l'Inde, l'État actuel de Kerala, où elle s'exprime à travers une multitude de cultes shaktistes à caractère clairement tantrique encore de nos jours. Soulignant l'importance des divinités locales Ayyappan et Chattan et des cultes impliquant souvent des rites de possession, qui leur sont voués, Padoux fait remarquer les traits non transgressifs *dakṣiṇācāra*, de la « main droite », du rituel contemporain.

L'orientation des textes et l'usage de mantras spécifiques permettent de classer le courant Śrī Vidyā, faisant partie de la large tradition de Tripurā, parmi les plus influents du tantrisme méridional (Bhattacharyya, 1982, p. 354-357; Padoux, 2010, p. 276; Flood, 1996, p. 188). Le grand mouvement tantrique Śaiva Siddhānta⁴⁶, même s'il tire ses origines du Cachemire (Lorenzen, 1972 et Sanderson, 1988), s'est développé surtout dans le sud où il existe de nos jours. Le lingayatisme, qui compte aujourd'hui des millions d'adeptes (des *vīraśaiva*) dans les États indiens du sud, est connecté historiquement à l'ancienne secte shivaïte des Kālāmukha (Lorenzen, *op. cit.*, p. 167-172). Selon Sanderson (*op. cit.*, p. 663), les *tāntrika* du Sud indien

⁴⁶ « un tantrisme modéré » - Padoux, *op. cit.*, p. 95

auraient continué la tradition du Nord, assurant ainsi son influence « pan-indienne » et sa vitalité à travers les époques. Le déclin de la culture hindoue au Cachemire, à la suite des conquêtes musulmanes du nord-ouest (conversions massives à l'islam, persécutions religieuses), comprenait naturellement la décadence des doctrines tantriques dans cette région.

Une autre partie de l'Inde présente un passé riche, imprégné de pratiques tantriques. De nombreux anciens temples en Orissa⁴⁷, témoignent, par leur architecture religieuse et les cultes qui les animent, d'une forte présence tantrique. Selon Padoux (2010, p. 46), certains temples des *yoginī* en Odisha remontent peut-être au VIII^e siècle. Même le lieu du grand pèlerinage hindou, un des *Char Dham*, « quatre sièges » ou « quatre demeures », la ville sacrée de Puri, présente de maints vestiges tantriques. Si les portes du grand temple du dieu Jagannath, assimilé de nos jours à la tradition vishnouïte, restent fermées aux ardeurs religieuses des pèlerins occidentaux⁴⁸, l'origine même du culte, les rites qui s'y accomplissent et l'iconographie portent plusieurs marques tantriques⁴⁹. Il est difficile d'identifier avec précision les débuts historiques de la présence tantrique en Odisha – et ce n'est point l'objectif de ce sous-chapitre –, comme il est difficile d'établir une chronologie fiable et un tableau géographique catégorique de l'avènement des pratiques tantriques.

⁴⁷ Officiellement Odisha depuis 2011

⁴⁸ Optant pour le respect des coutumes du pays, je n'ai pas entrepris de contourner les dispositions du temple interdit aux « étrangers » non-hindous ; or, je n'ai pas pu profiter du *darśan*, de la « vision », du dieu Jagannath lors de ma visite à Puri. Ma considération de la tradition ne rime point avec les excès de l'orthodoxie qui persistent, aujourd'hui encore, à tant d'endroits en Inde.

⁴⁹ Padoux (2010, p. 268), se référant à Apffel-Marglin (1985), souligne la présence d'un *rajguru* tantrique auprès du *mahārāja* lors des grandes processions. Bharati (1965, p. 85) donne l'exemple de l'aspersion du vin sur la nourriture offerte, le *prasāda*. Bhattacharyya (1982, p. 375) souligne l'influence des rites tantriques dans l'adoration de Jagannath : la danse des *devadāsī* et les substituts des éléments (*tattva*) du rite tantrique des cinq « m », *pañcatattva*. Pour plus d'informations sur les origines tribales non-védiques de la divinité Jagannath, ainsi que sur la présence centrale autochtone non-brahmanique au sein du temple, voir Starza, 1993.



Figure 1.3 Le temple de Jagannath à Puri, Orissa
(Photographie : Michel Sokolov)

On ne peut pas affirmer avec certitude quels étaient les moyens de diffusion des idées tantriques. Lorenzen (1972) met en évidence le rôle des ascètes errants dans les temps pré-tantriques – les Kāpālika, les Pāśupata et les Kālāmukha. Padoux (2010) insiste sur le patronage royal⁵⁰. Quels que soient les moyens de cette diffusion, il est clair que les idées tantriques furent répandues, à l'époque médiévale, dans tous les coins de l'Inde. Ces idées avaient imprégné plusieurs aspects de la vie religieuse indienne à tel point que, lorsque les chercheurs occidentaux se sont penchés sur le phénomène, il était très difficile de les discerner, de les catégoriser et les systématiser. Pour remédier à cette situation, ou pour faire écho aux efforts de classification d'un Occident en pleine expansion culturelle et d'une Inde en quête d'identité religieuse et nationale, les indianistes de l'époque coloniale ont procédé à l'élaboration de certaines notions étrangères à l'Inde, dont celle de « tantrisme ».

1.4 Émergence de la notion *tantrisme*. Le « malaise » tantrique dans l'histoire des religions

L'évolution des pratiques tantriques dans les siècles précédant la colonisation de l'Inde par l'Empire britannique s'est opérée de deux façons : d'une part, à travers des écoles et des sectes tantriques (Sahajyīā, Śaiva Siddhānta, Bāul, Aghori, etc.), qui continuaient à exister en marge du brahmanisme orthodoxe, et, d'autre part, par l'incorporation, sciemment ou non, de plusieurs éléments du rituel tantrique dans les religions indiennes, y compris les hétérodoxes – bouddhisme et jaïnisme. La littérature tantrique se développait, quant à elle, soit par la création de nouveaux textes, dont certains en langues vernaculaires, soit par la modification des œuvres existantes. Dans son analyse, Bhattacharyya (1982) insiste sur l'abondance de

⁵⁰ À la fin de l'époque classique et lors des premières dynasties médiévales, l'idéologie de la royauté divine fut très répandue – le roi (divinisé) fut perçu comme l'époux de la terre, représentée par la Déesse (Flood, 2006, p. 76-81 et Davidson, 2002, p. 26-74)

superpositions védantiques dans les écrits anciens de la tradition tantrique, datant d'époques postérieures. Or, il n'y avait, au XVIII^e siècle, aucune image monolithique de cette tradition en Inde et, en même temps, il n'y avait aucune mention de textes appelés *tantra* en Occident.

La première référence à un corpus textuel tantrique de la part d'un savant occidental provient du fondateur du *Asiatic Society* de Calcutta, l'orientaliste William Jones. Dans son essai de 1790, *On the Literature of the Hindus*, il mentionne les textes tantriques comme contenant surtout des « incantations » (cité dans Urban, 2003, p. 48). Les indianistes de l'époque coloniale suivirent le point de vue de Henry Thomas Colebrooke, contemporain de Jones, pour qui les tantras représentaient l'antipode des védas et des *purāṇa*, c'est-à-dire l'exemple même d'une hétérodoxie « populaire primitive » contrastant avec l'enseignement « élevé et noble » de la tradition hindoue védantique (Urban, *idem*). Plusieurs de ces indianistes stigmatisèrent ouvertement les rituels décrits dans les textes tantriques. Cet effort de stigmatisation des pratiques incompréhensibles est caractéristique pour le regard occidental colonial sur tout le phénomène religieux de l'Inde et il résonne, sur le plan historique, le besoin de trouver des légitimations de l'autorité britannique en Asie du Sud⁵¹. Reprenant la ligne de pensée de ses prédécesseurs, Sir Monier-Williams fut le premier indianiste occidental à introduire le terme « tantrisme ». Ce nouveau *-isme*, apparu un peu plus tard que le terme *hindouisme* lui-même (Lorenzen, 2006), désignerait la forme la plus « dégénérée » et « perversie » de la religion hindoue (Urban, 2003, p. 51 et Lopez, 1998, p. 38). La doctrine des *tantra* prit désormais la dénomination *tantrisme*, assimilé souvent sans distinction au *shaktisme* dans les temps coloniaux⁵². La thèse

⁵¹ « ... by diagnosing this demoralizing disease of Tantra, which had spread throughout the Indian social body, colonial authors also justified the need for a more rational, healthy foreign rule in the subcontinent—the prudent, moral administration of the British » (Urban, *op. cit.* p. 58). Weinberger-Thomas (1988) analyse les « dogmes de l'histoire officielle de l'Inde britannique ».

⁵² On peut supposer que la place centrale de la Déesse (sous forme de Kālī, Durgā, etc.) au Bengale, ainsi que le caractère transgressif de certains cultes shaktistes du Nord-Est indien, aurait influencé cette assimilation à l'époque où les pratiques religieuses tantriques n'étaient pas encore étudiées sérieusement et les écrits restaient méconnus aux chercheurs.

de Monier-Williams sur la définition du phénomène tantrique démontre les efforts des érudits occidentaux du XIX^e siècle à identifier les éléments dépassés et primitifs – « étrangers » et « non-aryens » –, à enlever les souillures de *la* religion de l'Inde.

« The term Tantrism was coined by Western Indologists of the latter part of the nineteenth century whose knowledge of India was limited and who could not realize the real nature, let alone the extent, of the Tantric phenomenon. They believed that the practices they discovered in Hindu and Buddhist texts named Tantra (hence Tantrism) were something very particular, exceptional, and limited, contrasting sharply with the general, respectable, field of Indian philosophy and religion⁵³ »

Ce contraste net, ce caractère exceptionnel et particulier, attitré aux idées tantriques, que mentionne Padoux, n'est point l'exclusivité de l'approche occidentale. Il est le résultat, en large partie, du zèle des réformateurs indiens, « ...both liberals and conservatives, to "purify" Hindu tradition » (Lorenzen, 2006, p. 77).

Le XIX^e siècle fut l'époque de la grande rencontre entre les cultures occidentale et indienne, le domaine des études indianistes en faisant naturellement partie. Cette rencontre impliquait bien plus que l'élaboration de concepts occidentaux pour qu'ils soient gravés dans l'histoire des religions de l'Inde. Ainsi apparut-il le besoin d'essayer de reconstruire la perspective originale des auteurs des textes tantriques, de comprendre le sens des rituels qu'ils décrivaient, de donner aux cultes shakta-tantriques « une forme philosophique complète » (Bhattacharyya, 1982, p. 357). Le rôle de présenter en détail les écrits de la tradition tantrique (traductions et commentaires), de formuler (ou reformuler) ses doctrines, d'expliquer les rituels complexes, souvent étranges et inintelligibles à la curiosité profane, incombait à celui qui allait devenir le pionnier des études tantriques Sir John Woodroffe, connu aussi par son nom de plume Arthur Avalon.

⁵³ Padoux, 2002, p. 17

« Il fut le premier, remarque Padoux (2010, p. 282), à vouloir mettre à la portée du public des textes tantriques en sanskrit et en traduction anglaise [...] afin d'en montrer l'intérêt et la valeur [...] il fut aussi le premier à dire qu'il [le tantrisme] formait un aspect fondamental de l'hindouisme ». Selon la lecture de Bhattacharyya (*idem*), Woodroffe, représentant les défenseurs du « Neo-Tantric movement », aurait essayé de faire identifier le tantrisme avec la totalité de l'hindouisme, voire de le faire considérer comme l'essence même des védas. Mais la vraie motivation de Woodroffe, tout comme sa « personnalité double » (Padoux, *idem*), demeurent toujours une source de mystères et de théories multiples.

Sir John Woodroffe (1865 - 1936) était à la fois un magistrat de la Cour Suprême à Calcutta et un passionné de l'art, de la culture et des religions indiennes. Selon Taylor (1996), Woodroffe était un disciple de Śivacandra Vidyārṇava, brahmane et auteur tantrique, populaire auprès de l'élite bengalie. Depuis les premiers volumes des *Tantrik Texts* et *Principles of Tantra* jusqu'à *Shakti and Shakta*, et surtout *The Serpent Power*, les travaux de Woodroffe, publiés sous le pseudonyme Arthur Avalon, témoignent de la préoccupation de l'auteur à rendre les idées tantriques compréhensibles et socialement acceptables⁵⁴. Il n'évite pas à exposer les pratiques transgressives, mais, les voilant et les occultant, déplace l'accent vers celles qui seraient acceptées plus aisément par l'élite orthodoxe hindoue et par les érudits occidentaux. Cette orientation subjective des écrits de Woodroffe lui a valu bien des critiques de la part des générations d'indianistes ultérieures, qui ont fait remarquer la version « désodorisée » (Urban, 2003), « édulcorée » (Padoux, 2010) et « trop chargée d'éléments védantiques » (Bhattacharyya, 1982) qu'il donne du tantrisme.

⁵⁴ Taylor remet en question cette paternité exclusive de Woodroffe, affirmant que le pseudonyme Arthur Avalon dissimulerait plutôt une « identité composite ». Mettant en évidence des preuves que Woodroffe ne maîtrisait pas le sanskrit, l'auteur soutient la contribution du sanskritiste Atal Behari Ghose et de P. N. Mukhopadhyay pour conclure que ce pseudonyme n'était pas que création littéraire, mais aussi une construction politique – *ibid.*, p. 155

Si d'un côté purement scientifique, la recherche de l'objectivité et de l'exhaustivité paraît primordiale, il faudrait, avant de juger trop sévèrement les travaux de Woodroffe, prendre en considération le contexte sociohistorique et mettre en valeur la visée éthique de cet auteur. Son œuvre de pionnier des études tantriques constitue une réaction aux préjugés et à la condescendance des élites indiennes face aux attaques opportunistes des premiers tantrisants occidentaux (Padoux, 2010, p. 282). S'efforçant de laver l'image trop négative de la tradition tantrique, Woodroffe a grandement contribué à la redécouverte de cette dernière et à l'avancement des études tantriques en tant que discipline académique, une discipline jusqu'alors complètement inconnue. En revanche, la version déformée de la réalité tantrique qu'il avait donnée a déclenché un débat qui, un siècle plus tard, divise toujours le monde scientifique et qui n'est guère sur le point de s'éteindre – qu'est-ce qui définit le tantrisme ? Quelle attitude devrait-on adopter lorsqu'on s'efforce à comprendre ce phénomène ? Devrait-on l'identifier à la forme radicale et transgressive d'une religiosité populaire ou encore à la théorie du salut la plus parfaite pour notre époque, le *kali-yuga*, comme le prétendait Woodroffe ?

Le débat à propos de la définition du tantrisme implique les trois auteurs de mon travail. Si Bhattacharyya et Eliade y ont pris position ouvertement, faisant écho à leurs contextes sociohistoriques respectifs, Padoux demeure plus prudent, tout en critiquant cependant le « malaise » des études tantriques. Dans ses travaux, Eliade met l'accent sur l'ancienneté des pratiques tantriques qui seraient indissociables de la tradition du yoga. Même si la tendance romantique et l'idéalisation de l'élément autochtone pré-aryen est très forte, il n'endosse pas les limitations éthiques de ses prédécesseurs qui essayaient de contourner le caractère scandaleux de certains écrits tantriques. Ainsi, il a produit une des premières études approfondies du yoga tantrique, qui fait toujours référence dans le domaine, mais qui ne prend pas en considération la controverse entourant les définitions sociohistoriques du tantrisme.

Ou du moins cette controverse n'apparaît-elle pas au premier plan comme dans les travaux de plusieurs spécialistes lui ayant succédé.

Tout comme Urban (2003, p. 181), Padoux critique la prise de position antimoderne et anhistorique des recherches d'Eliade sur le yoga, mais tient à souligner la grande importance de ces travaux (2010, p. 284), en particulier sa conclusion importante que la sotériologie tantrique se distingue par l'identification du sacré au profane – dans cette perspective, l'adepte peut parvenir à la délivrance. Les efforts d'Eliade ont très clairement permis – peut-être non pas de nettoyer, de désodoriser ou de diluer l'intensité des pratiques tantriques... – de surmonter le « malaise » des chercheurs, d'ouvrir la voie aux différentes perspectives académiques quant à la définition du tantrisme. Il les invite à concevoir ce phénomène comme un « grandiose mouvement philosophique et religieux » qui avait envahi l'Inde entière.

Lorsqu'il est question du « malaise » tantrique, nul autre n'est plus concerné que les historiens des religions de l'Inde elle-même. Bhattacharyya tient à défier les préjugés, les *a priori* et les préoccupations des chercheurs qui « mutilent » constamment les études tantriques :

« Earlier scholars relegated Tantra to a class of black magic, unworthy of study by a man of good taste, while the advocates of Tantra ... equated it with the totality of Hinduism ... Thus the historical study of Tantrism has been handicapped, complicated and conditioned by the preoccupations of the writers in the field. It is perhaps inevitable, because the vision of the historian is always circumscribed by the dominant outlook of his own age.⁵⁵ »

Bhattacharyya continue ses réflexions sur le « malaise » des études tantriques en identifiant deux principales approches chez les chercheurs du domaine : la première, appelée « indienne traditionnelle », consiste à inclure le tantrisme dans l'espace philosophique et religieux du Vedānta, souvent par l'interprétation védantique des écoles shivaïtes et shaktistes tantriques, alors que la deuxième, la « moderne »,

⁵⁵ Bhattacharyya, 1982, p. V

s'efforce à trouver dans le Tantra des principes qui contribueraient à l'exploration des « zones obscures de l'inconscient », liées aux problèmes du conditionnement physiologique et socioculturel des hommes. Le résultat direct de cette deuxième approche serait l'étude des éléments sexuels dans le tantrisme, qui, soutient Bhattacharyya, est devenue la priorité de la plupart des ouvrages contemporains. Il est difficile de refuser de donner raison à Bhattacharyya pour cette remarque importante – la tendance d'explorer la tradition tantrique à travers l'usage de pratiques sexuelles dans le *sādhana* est encore plus forte aujourd'hui⁵⁶. L'auteur indien, tout comme Padoux, insiste sur le fait que l'on ne peut point faire abstraction de la dimension sexuelle du tantrisme ; en revanche, tous les deux militent pour un déplacement de l'accent des études tantriques, Bhattacharyya parlant de « misplaced reality in Tantric studies » (1982, p. VII), Padoux rappelant que l'élément sexuel n'est qu'un *seul* élément, quoique central, du phénomène tantrique (2010, p. 147).

Mettant en garde contre les tentatives de la première approche à « convertir Tantra dans une sorte de Vedānta », Bhattacharyya souligne tout de même la légitimité et l'objectivité d'une telle approche, car elle dépend entièrement de l'étude des textes qui, eux, sont saturés de superpositions. Dans cette perspective, il est difficile, voire impossible, soutient Bhattacharyya, de « séparer » les idées tantriques de l'ensemble hétéroclite que représente la littérature. On assiste ici au souci de cet auteur de rechercher l'élément original, dépouillé des *souillures* de l'histoire et de la spéculation philosophique, à vouloir remonter aux origines mêmes de la tradition tantrique, qu'il considère l'expression même de la religiosité populaire indienne. Si les textes tantriques abondent en éléments védantiques et qu'ils étaient composés par des brahmanes lettrés, on pourrait poser logiquement la question : qu'est-ce qui devrait être défini comme tantrique : les inspirations et les composantes antiques ou le travail de synthèse effectué à des époques postérieures ?

⁵⁶ Outre l'abondance de travaux scientifiques à ce sujet précisément, je donnerais l'exemple de la prolifération d'approches modernes situant les études tantriques quasi-exclusivement dans le domaine des *Gender Studies* de plusieurs institutions académiques du monde.

Cette question peut paraître prématurée à ce stade de mon travail – je n'ai pas encore analysé les points de vue des auteurs sur le corps doctrinaire ni sur le substrat rituel de la tradition tantrique. Elle émerge tout de même des réflexions de Padoux sur les tentatives des tantrisants contemporains à définir le Tantra à partir d'un ou plusieurs de ses constituants. Padoux (2002, p. 18-19) invite les chercheurs à ne pas réduire le tantrisme à une liste de constituants – comme la liste de dix-huit traits caractéristiques de Goudriaan (1979) – ni à son aspect rituel et technique, selon la formulation de Jean Filliozat. Il admet la nature évasive et vague du tantrisme, mettant l'accent sur l'impossibilité de définir une entité créée, construite par le discours des chercheurs occidentaux (*-etic*) et qui n'existe pas vu de l'intérieur (*-emic*) par ceux qu'elle est censée concerner, c'est-à-dire les Indiens. Le « malaise » dans les études tantriques, selon Padoux, ne provient pas d'un contexte sociopolitique qui aurait trop influencé l'interprétation des indianistes. Il n'est pas non plus le résultat de la superposition d'éléments divers qui aurait occulté le sens originel d'idées et de pratiques très anciennes. La tâche de définir le tantrisme reste malaisée, soutient Padoux, car il est difficile d'englober un phénomène si vaste, si complexe et si évasif qui, lorsque tous ses aspects sont analysés, risque d'inclure presque la totalité de l'hindouisme.

Cette observation de Padoux, confirmant la constatation d'Eliade de l'ampleur du phénomène tantrique, apporte une nouvelle perspective dans les études tantriques. Sans minimiser l'importance des recherches sur les éléments constituants de la tradition tantrique, Padoux plaide pour un examen plus global lorsqu'il est question de parvenir à un consensus sur sa définition. Il s'agit d'une approche qui ne devrait pas être antagonisée à l'opinion, soutenue par plusieurs auteurs, dont Bhattacharyya, que l'étude de l'aspect rituel du tantrisme détient la clé de sa vraie compréhension. Padoux lui-même admet qu'il ne faudrait pas minimiser trop rapidement l'importance de l'étude du rituel comme solution possible au problème définitoire : « ... ritual, when the technical aspect is added to it, can go a long way toward characterizing Tantrism

if you take it as a general Hindu phenomenon. Indeed, ritual may well provide one of the most practical, but surely minimal, overall definitions of Tantrism » (2002, p. 19).

Afin de comprendre le rôle fondamental du rituel dans la tradition tantrique, je devrais poursuivre mon travail par une étude de la place que cette tradition occupe par rapport à l'espace religieux brahmanique, notamment les doctrines métaphysiques qui la composent et le substrat dont elle se veut l'expression. Or, après avoir vu l'évolution historique du terme *tantra*, ainsi que la création d'une nouvelle littérature, dont les œuvres sont nommées souvent, mais pas toujours, des *tantra*, et exposant une nouvelle vision sotériologique et un *sādhana* hautement ritualisée et ésotérique, j'ai souligné les particularités dans la diffusion géographique du phénomène tantrique qui, à l'époque précédant les conquêtes musulmanes, avait envahi tout l'espace religieux indien – des couches populaires aux élites royales et brahmaniques. Les idées et les pratiques tantriques avaient gagné tous les coins de l'Inde, lorsque l'Empire britannique, à la suite d'efforts politiques et militaires, réussit à s'assurer du contrôle du sous-continent indien. Elles étaient même exportées vers d'autres parties de l'Asie, notamment au Tibet où elles trouvèrent un terreau très fertile. La présence de ces pratiques au sein de l'espace religieux indien exigeait un examen plus explicite, une étude plus approfondie de la part de la science occidentale. À l'époque où l'Occident découvrait la culture et la religion indiennes, apparut le besoin d'identification et de systématisation de ces cultes, perçus jusqu'alors comme primitifs, barbares et dangereux, décrits par un vaste corpus textuel datant du début du Moyen Âge. Le besoin d'étudier ce phénomène apporta les premières tentatives de définition qui, elles, conduisirent à la création d'un nouveau concept, étranger à l'Inde, d'une nouvelle catégorie qui portait, et porte toujours, le nom « tantrisme ».

CHAPITRE II

ESPACE RELIGIEUX INDIEN : INTERDÉPENDANCE MÉTAPHYSIQUE. INNOVATIONS TANTRIQUES

2.1 L'espace religieux brahmanique et la nouvelle sotériologie du *kali-yuga*

Malgré le syncrétisme si caractéristique de l'hindouisme en général, ainsi que des autres religions indiennes, on ne peut pas nier l'existence d'un noyau doctrinaire métaphysique, comportant un certain nombre d'éléments très anciens. Ces éléments avaient trouvé leur expression dans la révélation védique. À partir de l'époque des premières œuvres « révélées » ou « entendues », *śruti*, on assiste à la formation d'un espace religieux plus ou moins clairement délimité autour de ce noyau. L'acceptation de la paternité divine des textes du canon *śruti* représente la ligne de démarcation entre les systèmes philosophiques orthodoxes et hétérodoxes de l'Inde. Se réclamant de la tradition védique orthodoxe, l'élite brahmanique détenait le monopole sotériologique, s'assurant de la conformité non seulement des fondements théoriques, mais aussi des rituels, très sophistiqués dans bien des cas, prescrits par les écritures.

Documentées dans les *Veda*, les *Upaniṣad* et les écrits « mémorisés » ou « commentés », *smṛti*, les doctrines et les pratiques brahmaniques suivaient la théorie de l'évolution cyclique – les quatre âges, *yuga*. C'est en ce positionnant comme la réponse la mieux adaptée aux besoins de l'époque actuelle, le *kali-yuga*, que les idées tantriques affichent leur plus grande spécificité et dessinent les contours d'une nouvelle sotériologie qui, sans modifier radicalement le noyau doctrinaire brahmanique, place au centre de l'espace sacré le concept de *jīvanmukti*, la libération dans la vie. Selon la perspective tantrique, l'affranchissement final se réaliserait par l'entremise du corps humain.

Selon les œuvres tantriques, postérieures à la majorité des textes orthodoxes des *śruti* et *smṛti*, le brahmanisme n'était pas adéquat aux exigences de l'époque actuelle (Padoux, 2011, p. 1; Eliade, 1968, p. 207; Bhattacharyya, 1982, p. 74). Cette constatation, que plusieurs autres spécialistes du tantrisme ont également mise en évidence, permet de situer les idées tantriques comme nettement supérieures aux anciens préceptes védiques – sans les rejeter, elles les « déprécient » (Padoux, *idem*) et se positionnent comme étant une *autre* révélation divine, parallèle à la *śruti*.

Eliade (*idem*) relate une vieille légende indo-tibétaine, reprise souvent par les maîtres bouddhistes tantriques, selon laquelle un des plus illustres rois du mythique Shambala, Sucandra (Dawa Sangpo en tibétain), aurait reçu les enseignements sur *Kālacakra-tantra* et la voie qui mène au salut directement du Bouddha lui-même. L'insistance du roi Sucandra aurait motivé l'Éveillé à lui enseigner le yoga spécifiquement conçu pour le *kali-yuga* : « Le Bouddha lui révéla alors que le Cosmos se trouve dans le corps même de l'homme » (Eliade, *idem*). La légende, décrite dans les textes tantriques bouddhistes, fait mention de la grande importance du corps humain, de la sexualité et de la discipline yogique afin de contrôler les souffles et atteindre la délivrance. Ce texte expose un des traits les plus caractéristiques du tantrisme – la libération est réalisable nonobstant la situation dans laquelle se trouve le yogin (par exemple, l'emprise du temps ou de l'espace). Se positionnant comme le remède le mieux adapté aux problèmes actuels, les tantras dirigent l'adepte, par des techniques yogiques, droit vers le but ultime, le *nirvāṇa* ou le *mokṣa*. Il ne s'agit plus, comme à l'époque védique, de formuler des prières et d'accomplir des sacrifices visant à apaiser les divinités, à harmoniser le cosmos et soutenir ou restaurer le *dharma*. La perspective dans ce cas est similaire à celle du mouvement réformateur védantique – enchaîné dans le cycle des renaissances, l'homme doit se libérer ; elle n'en est pas identique pour autant, puisque la majorité des écoles tantriques gardent une attitude clairement anti-spéculative (Eliade, 1968, p. 207) et la domination magique du monde, *bhukti*, occupe une place centrale (Padoux, 2010, p. 123-144) – il

est à noter l'éclipse, voire la supplantation, fréquente des objectifs purement sotériologiques.

La désignation de la voie tantrique en tant que le yoga le mieux adapté au *kali-yuga* est documentée aussi dans le *Mahānirvāṇa-tantra*⁵⁷, le premier tantra indien ayant été publié dans une langue européenne :

« For the benefit of men of the Kali age, men bereft of energy and dependent for existence on the food they eat, the Kaula doctrine, O Auspicious One ! is given. I will now speak to Thee in brief of the purificatory and other rites, suitable for the weak men of the Kali Age, whose minds are incapable of continued effort⁵⁸ »

Ce texte démontre le désir des auteurs tantriques à s'émanciper des enseignements védiques et à souligner la particularité, la nécessité et la raison d'être de la voie tantrique : « O Auspicious One ! of what avail are the Vedas, the Purāṇas, or the Shāstras, since he who has the knowledge of this great Tantra is Lord of all Siddhi ? » (Woodroffe, *op. cit.*, p. 19). Il affirme clairement que la tradition védique-brahmanique n'a plus aucune utilité pour les hommes des temps obscurs lorsque « l'esprit est profondément voilé par la chair » (Eliade, *op. cit.*, p. 206).

L'un des plus importants écrits de l'école Kula, le *Kulārṇava-tantra*, vante lui aussi la supériorité de la méthode tantrique : « O Beloved, those who are proficient in the four Vedas but ignorant of the *kula* are "dog cooks". However, even a low caste dog cooker who knows the *kula* is superior to a brahmin » (cité dans Feuerstein, 1998, p. 14). Selon Eliade (1968, p. 208) et Bhattacharyya (1982, p. 62), le *Guhyasamāja-tantra* insiste sur cette supériorité et exhorte le *tāntrika* à accomplir des actes

⁵⁷ Le style et les doctrines exprimées dans cette œuvre (« highly Vedāntic vision of the supreme Brahman » – Urban, 2003, p. 142) témoignent de modifications tardives, que certains auteurs (Bhattacharyya, 1982; Padoux, 2010; Goudriaan, 1979) situent vers la fin du XVIII^e siècle, alors qu'Urban (2003) et Elmore (2007) remettent complètement en question l'existence d'un vieux noyau de ce texte.

⁵⁸ Woodroffe (1971, p. 194)

fortement transgressifs⁵⁹, toujours dans le but d'abolir l'illusion des apparences, de faire coïncider les contraires. Ainsi l'adepte serait-il propulsé vers la libération finale.

Padoux, Eliade et Bhattacharyya situent le phénomène tantrique dans l'espace religieux indien, ils le considèrent comme partie intégrante de toutes les religions indiennes. Les grandes divergences dans les positions des trois auteurs ressortent lorsque l'on étudie leurs interprétations respectives des sources du mouvement tantrique. Afin de donner plus de détails sur les points de vue et les arguments exposés par eux, il faudrait formuler la question : les tantras sont-ils un phénomène *vedabāhya*, en dehors des védas ? Ou plus précisément : sont-ils antagonistes ou complémentaires à l'héritage védique de l'Antiquité indienne ?

Dès les premières pages de son *History of the Tantric Religion*, Bhattacharyya met en évidence l'opposition claire entre Veda et Tantra ; cette opposition illustrerait la présence de deux systèmes de croyances religieuses distincts : celui de la classe dominante et l'autre appartenant aux masses populaires. Dans l'introduction de son livre, Bhattacharyya donne plusieurs exemples des écrits orthodoxes brahmaniques (*Āgamaprāmāṇya*, *Varāhapurāṇa*, *Kūrmapurāṇa*, *Bhāṣyaprakāśa*, etc.) pour démontrer le dénigrement des idées tantriques, présentées comme exemptes de toute autorité et non fondées sur la tradition védique. L'auteur interprète également les polémiques autour de certains textes tantriques, qui défient à leur tour le monopole sotériologique védique, pour conclure qu'il s'agissait d'un « conflit idéologique » entre les deux traditions – la tantrique demeure « a separate branch of knowledge quite outside of the pale of the Vedic tradition » (*op. cit.*, p. 4). Tout en prenant en considération l'hétérogénéité et la superposition de plusieurs éléments tardifs sur des idées anciennes, autant dans le tantrisme que dans le védisme, Bhattacharyya soutient que le Tantra était l'expression de la religiosité populaire en Inde. Il croit que c'est

⁵⁹ Ce texte fait partie de la tradition des yogas suprêmes, *Anuttarayoga*, contenant des pratiques réservées, dans le bouddhisme tantrique, aux disciples les plus avancés qui se doivent de les garder « secrètes », *guhya*

surtout grâce à l'appui des basses couches de la société indienne si la tradition tantrique avait su traverser les époques et conserver jusqu'à nos jours sa vigueur et vitalité. Sans nier la force et la pertinence des préceptes védiques dans leur forme originale⁶⁰, datant des temps immémoriaux, Bhattacharyya souligne l'aliénation progressive de ces préceptes vis-à-vis de la majorité des peuples indiens :

« Eventually the Vedas came to be looked upon as a symbol of spiritual knowledge, a very sacred and unchallengeable tradition [...] a strong taboo for ordinary people. Its study and interpretation were monopolised by persons belonging to the dominant class⁶¹ »

Il suggère, sur le plan historique, un antagonisme très ancien qui place la tradition tantrique en dehors de l'espace védique, un phénomène *vedabāhya*. Le tantrisme, si hétérogène qu'il soit, n'aurait pas émergé pour *complémenter* la révélation védique et s'assurer de la vitalité de cette dernière pendant l'époque obscure, le *kali-yuga*, mais pour défier le monopole sotériologique brahmanique, pour faire écho aux croyances populaires. Ces croyances, évoluant à partir d'un fond proto-tantrique, auraient existé depuis les temps les plus reculés, constituant une tradition bien distincte. Cette tradition est nommée par Bhattacharyya la « tradition parallèle ».

Je préfère arrêter ici l'analyse des thèses de Bhattacharyya sur la tradition parallèle et ne la reprendre que dans le chapitre suivant, car c'est surtout sur le plan rituel que l'on peut constater la présence d'éléments *étrangers* à la religion des védas, hérités, dans leur vaste majorité, des peuples aborigènes du sous-continent indien. Quoique les qualificatifs diffèrent d'un auteur à l'autre – opposition aryenne-dravidienne pour Eliade, classes dominantes et populations opprimées dans Bhattacharyya, élitisme et pratiques populaires chez Padoux –, ils s'entendent pour dire que les éléments allogènes (à l'égard du védisme originel) sont bien visibles et ont leur raison d'être dans les traditions tantriques.

⁶⁰ L'auteur ne donne pas d'exemples concrets quant aux passages originaux des textes qui, au fil du temps, auraient été oubliés pour céder leur place à des « interprétations imaginaires ».

⁶¹ Bhattacharyya, *idem*

Reprenant les commentaires de Kullūka Bhaṭṭa sur un des textes fondamentaux de la tradition hindoue, le *Manusmṛiti*⁶², Padoux (2002, p. 18) souligne l'existence de deux révélations, *śruti*, qui représenteraient deux approches distinctes, basées sur deux corpus textuels différents – le védique et le tantrique. Il est à noter que Padoux n'utilise pas le terme « opposition », mais préfère parler d'une « juxtaposition » des deux formes de révélation. Il insiste cependant sur le fait que la tradition tantrique est considérée comme *śruti* non seulement par les *tāntrika*. Différente de la védique, cette tradition avait tout de même sa raison d'être, sa place « légitime » dans l'espace religieux indien. Mais cette place n'était-elle pas complètement dépréciée et marginale, pratiquement en dehors du védisme, comme le suggère Bhattacharyya, ou bien était-elle inséparable du reste du modèle védique ?

Bien que le tantrisme fût perçu comme extérieur à la tradition védique par certains textes médiévaux, les commentaires de Kullūka Bhaṭṭa témoignent, selon Padoux, d'une relation mal définie : « *vaidika/tāntrika* relationship was not a clear-cut one since both could be called *śruti* » (Padoux, 2002, p. 18). Considérer les deux traditions comme « révélées » implique l'acquiescement qu'elles soient d'origine divine, non humaine, qu'elles existent depuis des temps immémoriaux et qu'elles soient éternelles. Et pourtant ces qualificatifs, à croire la vaste majorité des sages indiens, ne sont réservées qu'au Veda... Sans parler de paradoxe, Padoux dénote une ambigüité dans l'attitude envers le tantrisme. Or, il affirme que c'est la perméabilité des deux traditions, observable depuis fort longtemps, sur le plan rituel, conceptuel et dans les références écrites, qui aurait mené vers une attitude si équivoque.

La mise en évidence de la perméabilité du tissu religieux indien est un point central dans l'argumentaire de Padoux. Il cite plusieurs exemples d'influences mutuelles des deux traditions – les textes d'*Atharvaveda*, des *Upaniṣad* et de certains *Purāṇa* sont

⁶² Ce texte (*Lois de Manu*), quoiqu'il fût l'objet de plusieurs polémiques quant à l'authenticité de certains passages et la présence de superpositions tardives, est généralement daté vers le II^e siècle avant l'ère commune.

présents dans des courants tantriques, alors que des portions du *Pāñcarātra* font référence parmi certains cercles vishnouïtes non tantriques. Padoux insiste sur le fait que les *tāntrika* ne se réclamaient pas exclusivement d'une tradition, plaçant souvent leur voie sotériologique dans l'espace védique. « Les deux traditions, écrit Padoux (Tantrisme. Dans *Encyclopædia Universalis*), subsistent [...] côte à côte : une même personne, selon les cas, accomplira les rites de l'une ou de l'autre, lesquels se sont d'ailleurs influencés au cours des siècles ».

Tout en étant considérée comme révélation divine, *śruti*, l'approche tantrique se démarque par sa prise de position envers le védisme : elle le déprécie et le qualifie de voie désuète, incapable de mener à la même réalisation que les pratiques ésotériques tantriques : « [The Tantras] did not so much reject the other revelation as depreciate it, considering it to be of merely social value and unable to offer the same access to liberation » (Padoux, 2011, p. 1). Afin de répondre aux besoins de l'époque actuelle, le tantrisme aurait réussi à gagner progressivement toute la religion brahmanique ; il a apporté une des plus profondes transformations du monde hindou, que Padoux définit comme la « tantrisation de l'hindouisme ».

La propagation des idées et des pratiques tantriques s'est effectuée à une très grande échelle depuis au moins un millénaire, remarque Padoux (*idem*), et ajoute que le Tantra ne doit pas être considéré comme subalterne. Quoi qu'elles eussent des origines diverses, les pratiques tantriques témoignaient d'un profond enracinement dans le sol indien. Mais, au lieu d'établir un lien direct, comme Bhattacharyya, entre rites anciens autochtones et rituel tantrique, Padoux affirme, dans pratiquement tous ses ouvrages, que les racines tantriques sont à chercher autant dans les védas que dans les cultes autochtones non-védiques.

Padoux constate une émancipation philosophique claire des *tāntrika*, qui réclament « d'autres moyens de salut » (Padoux, 1963, p. 44). Il fait tout de même remarquer que les textes tantriques, même en proclamant leur supériorité dans le contexte du

kali-yuga, ne rejettent pas toujours explicitement le Veda. Les approches que les diverses écoles tantriques ont adoptées face au brahmanisme témoignent, d'une part, des efforts pour la prolongation – et non pas la négation ! – de la tradition védique (Padoux, *op. cit.*, p. 45) et, d'autre part, d'un rejet radical des rituels védiques ou de toute forme de spéculation védantique. Il faut rappeler, afin de mettre en relief la principale différence entre les positions de Padoux et Bhattacharyya, que cette deuxième particularité (le rejet du védisme) représente, pour l'auteur indien, une rupture et non pas une continuité.

Sans se prononcer explicitement sur l'ancienneté des tendances à l'intérieur du mouvement tantrique, Eliade souligne que l'attitude anti-ascétique, voire anti-spéculative, du tantrisme constitue un de ses traits les plus caractéristiques (Eliade, 1968, p. 207). L'auteur insiste – il a déjà été question lors du tableau de la diffusion géographique du tantrisme – sur l'évolution tantrique en prédominance dans des régions médiocrement hindouisées. Pour Eliade, le Tantra aurait servi de véhicule à plusieurs éléments étrangers et aborigènes – donc, non-védiques – pour leur assimilation dans l'hindouisme. Même si les rapports entre les deux révélations divines de l'Inde ne sont pas très articulés dans les ouvrages d'Eliade, il positionne le phénomène tantrique en dehors de l'espace védique, mais soutient son indianité.

Pour Eliade, le tantrisme serait une sorte de « contre-offensive » des croyances populaires (*ibid.*, p. 204), qui, grâce aux pratiques tantriques, se seraient frayé un chemin vers la religion « officielle ». L'exemple le plus significatif pour Eliade, dont il sera question plus en détail lorsque j'analyserai le substrat rituel tantrique, est la place centrale de la Grande Déesse, qui témoigne d'une renaissance de l'antique « religion de la Mère ». Cette affirmation est très caractéristique pour toute une génération d'indianistes ayant précédé Eliade ; elle est demeurée fort importante pour plusieurs chercheurs indiens de l'époque postcoloniale. C'est pourquoi il ne faudrait pas s'étonner que l'analyse de Bhattacharyya rejoigne, sur ce point, celle d'Eliade.

Il serait tentant de prétendre aujourd'hui, avec le recul du temps, qu'il ne s'agisse, dans ce cas, que d'une amplification quelque peu démesurée de l'influence de l'élément aborigène non-védique et que les raisons d'une telle amplification soient dues strictement au contexte sociohistorique des chercheurs indianistes, comme le suggèrent les travaux de certains chercheurs contemporains, dont ceux d'Urban. La prise en considération de l'énorme influence des cultes populaires, de leur forte présence dans le rituel tantrique et dans l'hindouisme en général, pourrait nous amener plutôt à affirmer l'existence d'une nette continuité avec les rites archaïques, ces mêmes rites qui définissaient les formes religieuses de l'Antiquité euro-asiatique. Succomber à une de ces deux tentations me précipiterait à minimiser le caractère synchrétique du phénomène tantrique. Il est important, en d'autres termes, de prendre également en considération l'évolution tardive de ce phénomène qui s'étale sur plusieurs siècles, de mettre aussi en valeur la « brahmanisation », la « védantisation », en tant qu'élément fondateur du tantrisme (Padoux. Tantrisme. Dans *Encyclopædia Universalis*). Il ne faudrait pas marginaliser le gros travail de synthèse réalisé par les pandits indiens du Moyen Âge. Sinon, comment pourrait-on interpréter l'œuvre d'un Abhinavagupta, par exemple ?

Afin de mieux comprendre la place qu'occupaient les doctrines et les pratiques tantriques dans l'espace religieux indien, je crois qu'il faut étudier l'interdépendance métaphysique entre Tantra, Yoga et Sāṃkhya, ainsi que l'innovation tantrique face à la perspective philosophique du Vedānta. Grâce à cette étude, il me serait possible de constater l'originalité de la méthode tantrique, d'identifier certaines des raisons de sa grande influence sur les religions indiennes.

2.2 Interdépendance métaphysique : Tantra, Yoga, Sāṃkhya et les *darśana* indiens classiques

La délimitation d'un noyau métaphysique demeure une entreprise très risquée, comportant plusieurs obstacles et dangers. De tels efforts pourraient mener vers la conceptualisation du tantrisme en tant qu'un système religieux distinct. Pour me prémunir contre ce danger, j'avais mis en évidence, dès le début de mon introduction, le consensus de la communauté indianiste sur la non-existence d'un *darśana* tantrique séparé. Or, le but de ce sous-chapitre est de mettre en évidence l'interdépendance métaphysique entre le Tantra et les deux grandes écoles dualistes Yoga et Sāṃkhya, de faire valoir les liens entre les doctrines tantriques et la tradition populaire, Lokāyata. C'est à partir de ces observations que je pourrais parvenir à distinguer les innovations dans l'approche tantrique. Bien entendu, c'est grâce à ces innovations que le tantrisme a pu avoir un si grand impact sur la religion brahmanique, mais il ne faut pas sous-estimer l'énorme influence des *darśana* classiques. Comme le fait remarquer souvent Padoux, autant le brahmanisme a été « tantrisé », que le tantrisme « brahmanisé ». C'est une relation dialectique qui, en dépit des particularités du substrat, a fini par se superposer et modifier en profondeur cette religion que l'on appelle aujourd'hui hindouisme.

Analysant la présence d'éléments tantriques dans la pensée postvédique, Bhattacharyya (1982, p. 175) souligne le caractère non-théiste d'un des anciens *darśana*, le Sāṃkhya. Il décrit ce système orthodoxe, *āstika*, comme ayant des proximités sur le plan métaphysique avec les trois grands courants hétérodoxes, en particulier avec la tradition matérialiste Cārvāka. Pour plusieurs chercheurs, l'athéisme du Sāṃkhya n'est point le signe d'un matérialisme. Je crois qu'il est très important de prendre en considération le dualisme net du Sāṃkhya, qui présente la Création sous deux principes : l'esprit, *puruṣa*, et la matière, *prakṛti*. Padoux, Eliade et la vaste majorité des spécialistes accordent à *puruṣa* le statut d'élément masculin,

alors que *prakṛti* représente l'énergie féminine. Cette conception sexuée métaphysique pourrait bien être le fruit d'une influence tantrique tardive, comme elle pourrait déceler une couche très archaïque où la présence de l'élément féminin, homologué à la Nature jouerait le rôle principal.

Jacobsen (1996) critique l'identification de *prakṛti* avec le principe féminin. Il affirme que la dépendance excessive des sources tardives, surtout tantriques, aurait amené les chercheurs modernes à transposer la vision tantrique de la réalité – en tant que polarité féminine-masculine – sur l'ancienne doctrine du Sāṃkhya. La « féminisation » de la *prakṛti* serait due, selon Jacobsen, à la montée des idées tantriques et shaktistes à des époques postérieures à celle du Sāṃkhya. Mentionnant la nouveauté tantrique dans la méthode, il soutient que les éléments typiquement tantriques seraient issus d'un fond commun à toutes les religions de l'Inde, « all-pervasive in Hindu religions » (Jacobsen, 1996, p. 57).

J'aimerais souligner que plusieurs de ces éléments, repris par le tantrisme à des époques postérieures, notamment les analogies femme-terre et manifestation cosmique-énergie féminine, font preuve d'une antiquité profonde. Sans être une invention tantrique, elles faisaient partie des sources des traditions tantriques et auraient pu servir de référence, quelques siècles auparavant, également au Sāṃkhya, qui aurait développé, cependant, un modèle théorique différent. Pour l'instant, afin d'éviter l'enlisement dans un débat trop complexe, qui dépasserait largement mes objectifs dans ce travail, je ne retiendrais qu'un seul aspect indispensable à la suite de ce chapitre (et ici je m'inspire entièrement de la position de Jacobsen) : *puruṣa* et *prakṛti* sont, dans le Sāṃkhya, non-personnifiés et au-delà des divinités.

C'est précisément cette hypothèse – *prakṛti* est primordiale et fondamentale – qui définit la prise de position de Bhattacharyya sur le supposé matérialisme du système Sāṃkhya, ainsi que sa critique sévère de tous ceux qui déniaient l'existence d'un vieux fond matérialiste en Inde :

« The Sāṅkhya is essentially a materialistic philosophy which holds that everything is produced through the evolution of Prakṛti. This doctrine is not palatable to those who do not like to see the existence of materialism in this 'spiritual' country. The Puruṣa element of the Sāṅkhya has, however, been used by them to argue that although Prakṛti is primordial matter, Puruṣa can be no other than the principle of consciousness⁶³ »

Ici on assiste à un schéma déployant un argumentaire typiquement marxiste : si le modèle de l'univers, le système philosophique, est athéiste, il devrait être également matérialiste. Diminuer le statut de *puruṣa* ou le rabaisser au rang de facteur secondaire dans le processus de la création pourrait être vu comme une tentative d'offrir une tout autre lecture de l'histoire des métaphysiques indiennes. Certes, on peut parler d'un choix personnel de Bhattacharyya, mais je crois que le contexte sociohistorique du temps de l'écriture de ses travaux y était pour beaucoup. Loin de chercher des motifs exclusivement idéologiques, je préfère poser la question suivante : qu'est-ce qui motive Bhattacharyya à adopter une telle position ?

Prenant comme point de départ les références cosmogoniques dans *Śvetāśvatara Upaniṣad* et analysant les huit doctrines sur les origines de l'univers, que ce texte ancien mentionne, Bhattacharyya (*op. cit.*, p. 174) souligne la présence d'éléments tantriques dans toutes ces doctrines, alors que le système *Īśvara*, caractérisé par un théisme fort, aurait influencé les adeptes du tantrisme des époques ultérieures. Cette influence théiste s'ajouterait, selon Bhattacharyya, à celle du « matérialisme » du Sāṅkhya, lors de la formation de la vision tantrique. Il affirme que *prakṛti* est primordiale puisque c'est sur elle que repose toute la Création (on peut reconnaître ici l'équation marxiste du matérialisme dialectique « matière = base, substrat »). La matière, soutient Bhattacharyya, était le seul élément à être mis en valeur dans les temps éloignés : « ... in olden days the process of the creation of the world was viewed in terms of human procreation and that is why supreme emphasis was laid upon the concept of Prakṛti or the Female Principle of creation » (*ibid.*, p. 177).

⁶³ Bhattacharyya, 1982, p. 177

Je trouve la position de Bhattacharyya paradoxale – il souligne, d'une part, les « earlier stages of the evolution of the Sāṅkhya and Tantric ideas » (*ibid.*, p. 176) et, d'autre part, insiste sur l'influence des anciens systèmes de pensée théistes sur le Tantra. Me voilà confronté encore une fois à la question : qu'est-ce qui est considéré comme tantrique par Bhattacharyya ? Les éléments archaïques ou le travail de synthèse ? Afin d'éliminer le paradoxe du point de vue de cet auteur, ou du moins rendre sa position plus intelligible, je crois qu'il faut apporter une précision importante sur l'évolution historique de quelques *darśana* indiens. Ainsi, je pourrais expliciter la conclusion de Bhattacharyya, comportant une définition très importante des notions « Tantra, tradition tantrique ».

L'absence de textes conservés de la vieille école indienne matérialiste, athéiste et hétérodoxe, Cārvāka aurait causé son identification par certains auteurs médiévaux au Lokāyata. Pour Bhattacharyya cependant, Cārvāka ne concerne qu'un seul aspect du mode de vie appelé Lokāyata. Il reprend les grandes lignes de l'analyse de Debiprasad Chattopadhyaya, auteur de la volumineuse étude *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism*, pour conclure que Lokāyata n'est pas un système philosophique, mais « a special way of life which was in vogue since remote antiquity » (*op. cit.*, p. 181). Ce mode de vie spécial aurait survécu, selon Bhattacharyya, dans une certaine mesure, chez les Āul, les Bāul, les Sahajiyā et des autres sectes tantriques. La perspective de Bhattacharyya se concrétise lorsqu'il affirme clairement :

« Since the term Lokāyata may be subject to some misunderstanding it is better to use the general term *tantra* to denote this particular way of life. By this *tantra* we do not mean the existing Hindu and Buddhist Tantric texts for we have already seen that Tantra is very ancient and the vast mass of Tantric texts were composed in later times⁶⁴ »

En plus de l'identification de Tantra avec Lokāyata, cette citation illustre une autre idée clé de Bhattacharyya : les écrits tantriques, comportant beaucoup de

⁶⁴ Bhattacharyya, *idem*

superpositions brahmaniques, ne représentent pas la tradition tantrique dans son intégralité. Aussi, tel que mentionné souvent par cet auteur, Tantra serait non seulement bien plus ancien que les textes qui le décrivent, mais il précéderait la plupart des *darśana* classiques, puisqu'il s'agirait d'une tradition populaire remontant à l'Antiquité la plus éloignée.

Mettant en évidence la proximité entre les modèles philosophiques du Sāṅkhya et du Yoga, Eliade note la grande ancienneté des pratiques yogiques qui, bien avant le travail de rédaction de l'auteur des *Yoga-sūtra* Patañjali, formaient la base même de la tradition mystique et initiatique, dans laquelle s'inscrivent également les éléments tantriques et alchimiques : « ... le "corps mystique", qui permettra au yogin de s'insérer dans le mode d'être transcendant, joue un rôle considérable dans toutes les formes du Yoga et surtout dans le tantrisme et l'alchimie » (1968, p. 18). C'est grâce aux efforts de Patañjali que le Yoga fut considéré comme un *darśana*, et, en dépit de ses origines non-védiques⁶⁵, il prit place parmi les autres systèmes de pensée orthodoxes de l'Inde. Se référant à l'affirmation de Patañjali lui-même, Eliade souligne que son apport personnel quant au « fondement métaphysique » des pratiques yogiques était minime (Eliade, 1962, p. 12). Le yoga exposé dans les *Yoga-sūtra*, que l'on appelle aujourd'hui *classique*, « ne fait que reprendre, dans les grandes lignes, la philosophie Sāṅkhya qu'il [Patañjali] ordonne à un théisme assez superficiel » (Eliade, *idem*).

Eliade insiste que, selon le Sāṅkhya, la connaissance métaphysique devrait permettre à l'adepte de dissocier le *puruṣa* de la *prakṛti*, alors que le yogin aspire à arriver à cet objectif par les techniques de la méditation. Dans les deux cas, il s'agit, sur le plan métaphysique, d'une prise de conscience que l'esprit, *puruṣa*, est asservi par la force de l'ignorance, la « nescience créatrice », pour reprendre les termes d'Eliade. À la différence de Bhattacharyya, Eliade met clairement l'accent sur « l'esclavage de

⁶⁵ Plusieurs chercheurs, dont Eliade, Padoux et Bhattacharyya, ont clairement affirmé l'origine non-védique des pratiques yogiques.

l'âme » – je noterais tout de suite le motif védantique par excellence – et sur le caractère éphémère et illusoire de la Création. La libération, dans cette perspective, n'est rien d'autre que la prise de conscience de *puruṣa* de son propre asservissement dans le cosmos, dans la nature profane, dans la substance, *prakṛti*. La prochaine étape, soutient Eliade, serait la « désolidarisation » avec ce cosmos. Le processus de désolidarisation – car il s'agit de bien plus que d'un simple acte ou d'une conceptualisation – est succédé, dans le *sādhana* tantrique, d'une autre tâche : « Dans certaines formes du Yoga tantrique, cette désolidarisation est suivie d'un effort désespéré de *re-sacralisation* de l'existence » (Eliade, 1962, p. 15).

C'est dans cet effort de « re-sacralisation » que réside une des grandes spécificités de la méthode tantrique. Si pour le Sāṃkhya la Nature « ne possède pas de véritable réalité ontologique » (Eliade, *idem*), pour les *tāntrika*, cette même Nature participerait dans le nouvel espace sacré où le corps humain, le microcosme, et le plan divin, le macrocosme, ne font plus qu'un. L'union des deux principes polaires, ou le non-dualisme, mis en avant par plusieurs écoles tantriques, développe le schéma original du yoga de Patañjali et de l'ancien Sāṃkhya. Sans chercher la présence d'éléments proto-tantriques dans les *darśana*, orthodoxes et hétérodoxes, Eliade identifie le corpus métaphysique du tantrisme comme appartenant à la tradition du *Sāṅkhya-Yoga* ; un corpus qui affiche néanmoins des influences védantiques. Ces influences ne sont pas interprétées par Eliade en tant que le fruit exclusif de superpositions tardives, mais plutôt comme un noyau doctrinaire commun à toutes les religions de l'Inde. J'appellerais la présence de ce noyau dans la vie religieuse indienne, y compris dans le tantrisme, « l'incontournabilité de la perspective védantique ».

L'absence d'éléments exclusifs dans l'idéologie tantrique détermine le choix de Padoux de mettre en évidence la dépendance tantrique des *darśana*, les systèmes de pensée classiques indiens. Le tantrisme emprunte au Mīmāṃsā pour ses spéculations linguistiques ou magico-linguistiques, au Sāṃkhya pour la cosmogonie, au yoga pour les techniques de méditation (Padoux, 1987). Un élément principal dans la

conception de l'univers, présent dans toutes les traditions tantriques, vient directement du Sāṃkhya – le système des *tattva*, « catégories » ou « principes », qui organisent le cosmos (Padoux, 2010). À la différence de Sāṃkhya, où le nombre des *tattva* est vingt-cinq, allant de *puruṣa* jusqu'à *pṛthivī*, la terre, le tantrisme en compte trente-six. L'ajout de onze nouveaux plans, qui se trouvent tous au-dessus de *puruṣa* et montent jusqu'à l'union suprême de Shiva et Shakti⁶⁶, témoigne, selon certains *tāntrika*, de la supériorité de leur modèle sur l'orthodoxe. Les plus hauts plans du divin, continue Padoux, sont réservés aux initiés.

On peut reconnaître ici un schéma nettement théiste, qui permet de différencier le Tantra du Sāṃkhya. Mais on constate également l'interdépendance métaphysique entre idées tantriques et doctrines des vieux systèmes indiens. Pour Padoux, la vision tantrique, basée sur les *darśana* orthodoxes, reflète un phénomène indien plus global – l'omniprésence du cadre théorique classique à travers lequel se sont exprimées différentes traditions, écoles et sectes. « Les *darshana*, en fait, fournissent toujours un cadre à la pensée indienne/hindoue. La vision tantrique qui s'est exprimée dans les tantras et les exégèses l'a fait par les moyens intellectuels des cinq⁶⁷ *darshana* » (Padoux, 2010, p. 88).

Cette citation de Padoux démontre un élément fondamental de sa pensée – le phénomène tantrique ne précéderait aucun des *darśana* classiques ; puisant largement dans leurs doctrines, il s'affiche comme le fruit d'une synthèse beaucoup plus tardive. Le tantrisme, selon Padoux, est apparu à la suite de l'évolution interne du brahmanisme à des époques clairement postérieures à celle des védas. Ce qui, aux yeux de Bhattacharyya, était la base proto-tantrique de la tradition parallèle, et qui a non seulement précédé, mais conditionné la création d'un corpus littéraire, est interprété différemment par Padoux. Ce seraient tout simplement (il utilise le mot

⁶⁶ Padoux prend comme référence la tradition shivaïte non-dualiste du Cachemire, le Trika.

⁶⁷ Ne mentionnant pas les six *darśana*, Padoux prend peut-être en considération la quasi-disparition de *Vaiśeṣika*, l'ancienne doctrine des atomes. Elle est assimilée, dans les textes médiévaux, à l'école de la logique *Nyāya*. D'ailleurs, on rencontre souvent le terme *Nyāya-Vaiśeṣika*.

« merely » en anglais) des éléments qui auraient évolué pour être incorporés plus tard dans le tantrisme :

« There was no Tantrism in Vedic and Brahmanic times, but merely elements that later evolved and became part of Tantrism. References to the Vedic tradition in Tantric texts must not be taken as proof either of the "Vedic" nature of Tantrism or of direct links with the Veda. Quite likely such references were introduced later to facilitate the acceptance of Tantric texts or sects by orthodox circles⁶⁸ »

À un premier niveau de lecture, plusieurs passages dans les ouvrages de Padoux pourraient porter à croire qu'il n'accorde pas la place prépondérante à l'élément autochtone dans la tradition tantrique. Je crois, cependant, qu'il s'agit plutôt de sa prise en considération de la multitude de sources tantriques et de leur influence sur la formation de doctrines basées, entre autres, sur les pratiques religieuses populaires, et notamment sur le yoga, qui était présent « à tout moment dans le monde tantrique » (Padoux, 2010, p. 88). Certes, il est difficile de détecter l'empreinte de l'Inde aborigène lorsqu'il est question de la métaphysique du tantrisme, mais les traces deviennent beaucoup plus visibles et claires quand on examine les rites qu'il contient. Avant d'aller vers l'étude de ces rites, il faudrait analyser les points de vue des trois auteurs par rapport à l'existence et la dépendance d'une perspective védantique dans l'idéologie tantrique. À partir de ces observations je pourrais identifier et mettre en évidence les innovations tantriques.

2.3 Corpus védantique et innovation tantrique. Double visée de l'adepte :

bhukti-mukti

S'annonçant comme un mouvement religieux réformateur, le Vedānta, littéralement « la fin des védas », réorganise plusieurs idées védiques et pose l'accent, dans les

⁶⁸ Padoux, 1987, p. 275

textes upanishadiques, sur un concept clé : l'enchaînement de l'être humain dans le cycle des renaissances. Interprété comme l'origine des souffrances, comme la source de la douleur universelle, cet asservissement n'est que l'étape préliminaire du chemin de l'affranchissement. Selon le Vedānta, la libération, *mokṣa*, est non seulement possible, mais elle reste le principal objectif de tout savoir⁶⁹. En effet, toute la spéculation métaphysique postvédique, orthodoxe comme hétérodoxe, reprend ce leitmotiv védantique afin de le placer au centre même de son enseignement respectif. Les traditions indiennes vont conserver de nombreuses spécificités – témoins de leur caractère hétéroclite –, mais, sur le plan idéologique, la perspective védantique demeure incontournable.

Padoux résume une opinion partagée par la majorité des tantrisants : « Formant le noyau secret (la superstructure ésotérique) de l'hindouisme [,] [...] le tantrisme n'a pas un corps de doctrines qui lui soit entièrement propre [...] La métaphysique est de type védantique » (Tantrisme. Dans *Encyclopædia Universalis*). Refusant la réduction du tantrisme à une simple distinction rituelle, Padoux insiste sur le fait qu'un des aspects les plus caractéristiques de l'idéologie tantrique, à savoir la vision du cosmos, démontre une correspondance entre textes tantriques médiévaux et pensée upanishadique pré-tantrique (Padoux, 2002, p. 19). Selon cette vision, explique Padoux, l'univers est pénétré par des puissances, alors que l'énergie, *śakti*, à la fois humaine et divine, opère dans un modèle cosmique présenté comme une relation dynamique entre microcosme et macrocosme. Ce modèle, dans lequel l'énergie est appelée *kuṇḍalinī* sur le plan microcosmique, représente la quintessence de l'idéologie tantrique. Les manipulations de l'énergie, que l'on retrouve à des différents degrés dans toutes les écoles tantriques, forment le fondement des techniques yogico-tantriques du salut.

⁶⁹ « Dans l'Inde, la connaissance métaphysique a toujours un but sotériologique » – Eliade, 1962, p. 22

S'il adopte la perspective sotériologique et qu'il s'inspire du concept de l'intériorisation du rituel – grande nouveauté védantique par rapport aux traits caractéristiques védiques –, le tantrisme ne partage pas le besoin de renoncer au monde, conçu par le Vedānta, comme irréel, illusoire et éphémère. L'absence de l'esprit du renoncement, si important pour les *vedāntin*, mais aussi pour les bouddhistes et les jâinistes, est interprétée comme une proximité aux idées védiques (Padoux, 1963, p. 45). Tout en reprenant la doctrine védantique de *mokṣa*, le tantrisme met aussi l'accent sur la jouissance, *bhoga*. « L'adepte tantrique ne recherche pas seulement la connaissance salvatrice, mais l'autonomie, la puissance. Il demeure dans le monde et le domine » (Padoux, *idem*). La présence du double objectif tantrique de *bhukti-mukti*, qui est attesté à plusieurs reprises dans la littérature (par exemple, dans le *Jayākhya Saṃhitā*, VI, 4, tel que cité dans Padoux, *idem*), témoigne d'une rupture fondamentale avec l'idéologie védantique.

Cette grande nouveauté tantrique s'inspire du besoin de domination magique du monde et du modèle énergétique de l'univers, où tout est relié, interdépendant et homologué. Dans cette perspective, le *tāntrika* domine et transcende l'univers à la fois. Ici le tantrisme réalise un grand travail de synthèse de deux tendances opposées de l'Inde. Si la perspective sotériologique est propre au Vedānta, la volonté de dominer le monde est présente dans les védas aussi bien que dans les traditions populaires indiennes, y compris et surtout dans le yoga, remontant, à la très haute antiquité non-védique autochtone. Padoux dénote l'énorme force de la deuxième tendance qui, à travers les siècles, a su « ... triomphé non seulement dans l'hindouisme, mais même dans le bouddhisme (avec le bouddhisme tantrique) qui y était en son principe si complètement hostile » (Padoux, *op. cit.*, p. 46). Par la force des techniques rituelles, le *tāntrika* acquiert des pouvoirs miraculeux, *siddhi*, qui vont l'accompagner sur le chemin de la libération vers l'état de *jīvanmukti*, « délivrance dans la vie » (Padoux, 2011, p. 95).

Les étapes du chemin de la libération, comprenant l'acquisition de *siddhi*, sont symbolisées par l'ascension de la *kuṇḍalinī*, l'énergie à la fois humaine et cosmique, alors que *mokṣa* correspond à la résorption cosmique (Padoux, 1963, p. 48). Puisque l'adepte doit s'identifier à l'éveil et à la progression (verticale) de la *kuṇḍalinī*, le rituel tantrique devient complètement intériorisé, redéfinissant le culte, qui portera désormais le nom de *pūjā*, « adoration », « vénération », et non pas *yajña*, comme les sacrifices dans les temps védiques. Avant de gagner les autres courants de l'hindouisme, le *pūjā* appartenait aux traditions ésotériques tantriques, pour qui l'isomorphisme humain-divin-cosmique était primordial (Padoux, 2010, p. 89). La vision « théoanthropocosmique » est caractéristique pour toutes les écoles du tantrisme.

Le rejet du monde en tant qu'illusoire et irréel, comme source de douleurs et de souffrance, est le point de départ de toute la pensée indienne dès l'époque des *Upaniṣad*, précise Eliade (1968, p. 22), avant d'ajouter que cette perspective védantique ne mène nullement vers un pessimisme ou un nihilisme. Il faudrait trouver les moyens de dépasser, ou d'anéantir, la solidarisation de l'homme avec le monde profane, avec le cosmos, et d'ouvrir la porte à un mode sacré qui représente la délivrance. C'est en identifiant ces moyens sotériologiques qu'Eliade met en évidence les différences dans la méthode yogico-tantrique par rapport à la védantique. Commentant la position de Patañjali sur l'usage des pouvoirs miraculeux, Eliade insiste que la maîtrise des *siddhi* par les yogins – même s'ils deviennent, par ce fait, homologués aux dieux – n'est point la libération finale. Il s'agit, rappelle Eliade, d'un nouveau conditionnement qui pourrait confirmer l'adepte dans son statut de « magicien » et ne le conduire que vers une impossibilité de dépasser cet état, échappant ainsi au but ultime de *mokṣa*.

La reprise par le yoga classique de l'argumentaire du Vedānta témoigne, selon Eliade, non tellement de la toute-puissance de la métaphysique védantique, que de l'omniprésence des techniques yogiques dans le modèle religieux indien, et

notamment au cœur même de son orthodoxie : « Au cours de son expansion, le brahmanisme a dû accepter – comme toute religion victorieuse d'ailleurs – nombre d'éléments qui lui avaient d'abord été étrangers, sinon hostiles » (Eliade, *op. cit.*, p. 149). Dans l'intériorisation du rituel opéré par le Vedānta – le sacrifice fut assimilé à l'ascèse – l'accent est mis sur le concept de *tapas*, « chaleur » ou « feu » intérieur. Il s'agit d'un motif de l'antiquité védique (Eliade cite des exemples de prouesses divines grâce à l'austérité, bien documentées dans le *Rgveda*, les *Brāhmaṇa* et ailleurs), qui revêtit une importance primordiale dans l'enseignement tantrique. En effet, l'intériorisation du rituel correspond à une « homologation des organes et des fonctions physiologiques aux régions et aux rythmes cosmiques » (Eliade, *op. cit.*, p. 119). Comme Padoux, Eliade rappelle que le thème de l'homologation cosmique remonte aux temps védiques, mais, en incorporant des techniques yogiques, c'est grâce au tantrisme, soutient Eliade, que ce thème a pu être systématisé et structuré. Il est devenu, avec l'expansion des idées tantriques, le leitmotiv de tout le yoga, qui a évolué lui-même vers d'autres formes, dont le *haṭha-yoga*. Ce thème a gagné, outre l'imagination populaire, celle de l'élite brahmanique, dont une partie a délaissé la pure spéculation métaphysique du védantisme pour embrasser le concept yogico-tantrique de *bhukti-mukti*.

Selon Eliade, le tantrisme a réussi à intégrer les tendances magiques de la spiritualité indienne dans une idéologie qui, tout en conservant la fascination populaire pour le *siddha*, le magicien-yogin, affiche le concept sotériologique de *jīvanmukta*, le « libéré dans la vie ». L'idéal de la liberté absolue tantrique, reflèterait – Eliade se base sur une analyse des thèmes de la mythologie, du folklore et de l'alchimie – l'effort millénaire de l'Inde de vaincre la mort, de conquérir l'immortalité. Le thème de la transformation du corps du pratiquant (par l'élixir de la vie dans l'alchimie, par les techniques ascétiques dans le yoga) est attesté dans plusieurs textes et traditions. Il témoigne de l'intériorisation du rituel dans le corpus tantrique où la perspective sotériologique est clairement mise en avant (Eliade, 1968, p. 279-282). En faisant

valoir le concept de *jīvanmukti*, le tantrisme réalise une grande synthèse entre magie et métaphysique ; il combine la « nostalgie de l'immortalité » et la « soif de la liberté » (*ibid.*, p. 336).

Si les points de vue d'Eliade et de Padoux, quant à la perspective tantrique vis-à-vis le corpus védantique, se ressemblent, celui de Bhattacharyya en diffère à plusieurs égards. En réalité, les différences dans la position de Bhattacharyya découlent de deux hypothèses principales : d'une part, le Tantra aurait été un phénomène très antique, antérieur au Vedānta, et, d'autre part, il aurait été, à la base, strictement matérialiste. Bhattacharyya soutient que le tantrisme « ... in its earlier stage opposed the Vedāntic philosophy of illusion and admitted the reality of the world and its evolution out of a material primal principle » (1982, p. 14). Si l'interprétation de Bhattacharyya sur une « évolution à partir d'un principe matériel » est discutable, il faut admettre que sa position correspond à celle d'Eliade, qui affirme que, pour le Tantra, le monde est réel. Sur ce point, on peut constater une proximité doctrinaire évidente avec le système de Patañjali, le yoga classique, ainsi qu'une différenciation claire entre tantrisme et védantisme.

Bhattacharyya remet très clairement en question la visée sotériologique du Tantra, qui, comme toutes les autres branches du savoir métaphysique indien, aurait été « teinté » du concept védantique de l'enchaînement humain et de la libération, *mokṣa* (1982, p. 14). L'auteur indien admet indirectement que la perspective védantique est bien présente dans tous les systèmes de pensée indiens. Cependant, pour lui, il ne s'agit pas d'un fond commun hindou, auquel le Vedānta aurait largement contribué, mais d'un ensemble d'éléments védantiques qui se seraient superposés au substrat antique. Au « matérialisme originel » tantrique, il oppose l'« idéalisme upanishadique ». Bhattacharyya va encore plus loin lorsqu'il affirme que les idées tantriques faisaient partie du corpus scientifique de l'Inde : « The Tantric maxim that the body is the epitome of the universe is the basis of Indian medical science » (*ibid.*, p. 15). Dans cette perspective, les constituants du corps humain devraient être

indissociables de la matière qui les entoure, de l'environnement – tout est *prakṛti*. L'accent que met la tradition tantrique sur le corps humain, dont la physiologie subtile est l'homologue du modèle énergétique de l'univers, est dû, selon Bhattacharyya, au fait que toute la médecine traditionnelle indienne était « basically Tantric » (*ibid.*, p. 16). Toutes les idées métaphysiques et religieuses dans les traités scientifiques, médicales ou alchimiques, seraient le fruit de rédactions tardives, de « fabricated versions of the lost originals » (*ibid.*, p. 17).

Admettant que le tantrisme avait incorporé des éléments de toutes les formes de la pensée indienne, Bhattacharyya soutient qu'il y avait un processus de déplacement du sujet : du domaine de la science vers le théisme. Or, la grande variété de ces éléments aurait créé une tension entre des idées contradictoires qui, elles, auraient empêché l'élaboration d'une position théiste tantrique uniforme et absolue. Même le concept central de l'homologation cosmique, évoqué par Padoux et Eliade, est rejeté par Bhattacharyya comme étant une superposition tardive : « ... the idea of the body as the microcosm of the universe [...] received a spiritual denotation as against the purely physical denotation of the earlier tradition ... » (1982, p. 25-26). Si la libération, *mukti*, n'est qu'une strate superposée pour Bhattacharyya, qu'en est-il de l'autre objectif de l'adepte tantrique, *bhukti*, lié au monde matériel, qui fascine avec toutes ses jouissances et désirs de domination magique ?

Lorsqu'il est question d'acquisition de pouvoirs miraculeux, Bhattacharyya met en évidence l'opposition claire au brahmanisme et au système des classes, les *varṇa*, par les *siddha*, qui seraient, dans leur majorité, issus des basses castes de la société indienne. Prenant comme point de référence la tradition du bouddhisme tantrique indien, Bhattacharyya analyse les noms et le profil social des quatre-vingt-quatre *siddha* pour conclure qu'ils étaient soit issus de basses castes et en marge de la société, soit ayant rejeté la condition brahmanique afin d'embrasser l'enseignement tantrique. L'usage du concept *jīvanmukti* dans la tradition des Nātha (les *siddha*) est interprété différemment (en comparaison à Eliade et Padoux) par Bhattacharyya. Il

croit que *jīvanmukti* se rapporte au corps humain seulement : « Liberation is not that of soul. It is of body which can be attained within the span of human life » (1982, p. 282). La transformation du corps, par des substances alchimiques et des techniques yogico-tantriques, constituerait l'essentiel du *sādhana*. Soulignant les sources variées du mouvement des *Nātha*, Bhattacharyya considère que cette tradition repose en grande partie sur les croyances populaires et qu'elle aurait réussi à « se préserver » d'éléments brahmaniques pendant longtemps.

Reposant sur une métaphysique de type védantique, le tantrisme aurait développé, soutiennent Padoux et Eliade, des éléments védiques, upanishadiques et magico-populaires pour leur donner un sens nouveau. Étendant le vieux motif védique de l'homologation entre humain et cosmos, les doctrines tantriques mettent l'accent sur la double visée de l'adepte, *bhukti-mukti*, tout en gardant la perspective sotériologique. L'un n'exclut point l'autre, comme le démontre aussi Goudriaan (1979, p. 62-63), citant plusieurs passages de textes tantriques qui témoignent d'une grande vénération chez les *tāntrika* de l'acquisition de *siddhi*. Les pouvoirs miraculeux sont interprétés comme des marques d'avancement spirituel (Goudriaan, *idem*). Dans le cas des traditions shivaïtes du Cachemire, Sanderson (1990, p. 664-668) note la division entre deux grands courants : Atimārga et Mantramārga. En plus d'une distinction sociale claire (Atimārga n'est accessible qu'aux ascètes, alors que Mantramārga accueille aussi les laïcs), il y aurait une différence évidente dans les objectifs du *sādhana* : les écoles du premier courant n'ont qu'une visée sotériologique, alors que les adeptes des *mantra* peuvent aspirer, s'ils le désirent, au *mukti* ainsi qu'au *bhukti*. Sanderson souligne tout de même que le but principal des yogins (en moindre partie des hommes mariés, *gr̥hastha*) du Mantramārga était l'obtention de pouvoirs surnaturels : « Mantramārga, though it accommodates the quest for liberation, is essentially concerned with the quest for supernatural experience (*bhoga*) » (1990, p. 667). Les mêmes conceptions de la puissance magique du *tāntrika*, appelé aussi *mantrin*, enchanteur ou sorcier, sont attestées dans Gonda (1985) et Harper (2002).

On assiste, avec l'expansion des idées tantriques, à la mise en valeur du concept de *jīvanmukti*, il est placé au centre de l'idéologie tantrique. La critique de Bhattacharyya sur l'incorporation d'idées upanishadiques théistes sur le fond tantrique, qu'il définit comme ayant été jadis purement matérialiste et réaliste, est très difficile à soutenir. Il y a, tout d'abord, un problème d'ordre chronologique. S'il est vrai que les idées védantiques furent incorporées à des époques tardives, à quel moment historique les idées tantriques furent-elles « pures » et exemptes d'influences théistes ? D'autre part, rien dans l'argumentaire de Bhattacharyya ne prouve que la tradition tantrique eût, avant les siècles de la spéculation upanishadique, un corps doctrinaire défini. Rien ne prouve non plus que les soi-disant « scientific branches of Tantra » eussent une forme non-théiste et non-métaphysique au début. D'ailleurs, le terme même de « scientific approach », renvoyant à un vocabulaire plutôt empirique, me paraît problématique⁷⁰.

En revanche, lorsqu'il est question de la tradition des *siddha* dans la tradition tantrique, Bhattacharyya n'est pas le seul à affirmer le rejet du système social indien. Les deux autres auteurs de mon corpus mentionnent le même phénomène, Padoux ajoutant que le tantrisme n'avait « rien de socialement subversif » (2010, p. 90), Eliade insistant sur la nécessité de dépasser, ou de transgresser, les normes sociales afin d'accéder à la libération. Le profil social des *siddha* de la tradition bouddhiste tantrique, tout comme c'est le cas dans certaines sectes hindoues, témoigne effectivement d'une vaste présence des basses castes de la société indienne – dans la liste des quatre-vingt-quatre *siddha*, *Caturāsiti-siddha-pravṛtti* (dans Robinson, 1979), on peut apercevoir des pêcheurs, des tailleurs, des forgerons, des valets d'écurie, des travailleurs de cuir, etc.

Cet élément n'est pas à négliger trop rapidement ; il pourrait donner raison à Bhattacharyya de voir dans le tantrisme une réaction au brahmanisme, un mouvement

⁷⁰ Pour illustrer la primauté de la « science » tantrique, Bhattacharyya donne, entre autres, l'exemple suivant : « A class of Tantra was dedicated to the science of surgery and dissection of the body. We have not enough material in hand for proof, but there are reasons to believe that the original purpose of the Tantric *savasādhana* [sic] was dissection » (1982, p. 17).

d'expression des basses couches de l'Inde. Mais il faut, à mon avis, définir cette expression sur le plan rituel strictement, car la perspective idéologique du tantrisme est, par défaut ou à la suite de rédactions textuelles, de type védantique. Le tantrisme a développé ses grandes innovations en se fondant sur cette perspective, même quand elle a été rejetée (comme c'est souvent le cas dans les traditions les plus radicales). Tout en tenant compte de l'interdépendance des systèmes de pensée indiens, on peut mettre en évidence les nouveautés idéologiques tantriques. J'aurai l'occasion de suivre l'application de ces nouveautés, lorsque j'analyserai, au dernier chapitre de mon travail, le *sādhana*. Pour l'instant, il importe que je poursuive par l'étude des rituels : essayer de connaître les origines des rites, la théologie sexuée, le culte de la Déesse. C'est sur ce plan que l'on constate de nombreuses spécificités de l'approche tantrique.

CHAPITRE III

SUBSTRAT RITUEL DES TRADITIONS TANTRIQUES. DIVINITÉS FÉMININES. LA GRANDE DÉESSE

3.1 Substrat rituel du tantrisme : fond védique, religiosité populaire et protohistoire

Lorsque l'on analyse le système complexe des rituels tantriques, on ne peut pas contourner la question de leurs origines. Aussi variées qu'elles puissent paraître, aussi étendues sur le plan chronologique qu'elles soient, les sources du phénomène tantrique renvoient les chercheurs à examiner la présence d'un vieux fond rituel. Avec toutes les superpositions des siècles – témoins d'une vie religieuse dynamique – il est difficile d'identifier *le* substrat de la tradition tantrique. Et pourtant cette question reste primordiale si l'on veut définir le tantrisme. C'est donc sans étonnement que je constate la place centrale qu'elle occupe dans les études de Padoux, Eliade et Bhattacharyya.

Même s'il a qualifié le tantrisme d'une expression des couches populaires, Eliade le considère, à l'image de tout l'hindouisme d'ailleurs, comme une « grandiose synthèse spirituelle » (1968, p. 291), incorporant des éléments qui proviennent de plusieurs sources. Outre le brahmanisme, qui continue les cultes védiques, ces sources incluent des formes de religiosité autochtone. D'autres éléments tantriques nous renvoient, selon Eliade, à l'Épopée, en particulier à la *Bhagavad-Gītā*, au bouddhisme, à l'alchimie. Le fond védique reste visible à plusieurs niveaux, mais c'est grâce à la présence abondante de pratiques religieuses préaryennes, insiste Eliade, que se distingue le rituel tantrique. Puisque le *sādhana* tantrique est fortement ritualisée, il

est important de retracer certaines de ses composantes, qui, comme j'aurai l'occasion de le constater, mènent vers une profonde antiquité non-védique.

Analysant la présence magique dans le yoga tantrique, Eliade fait remarquer que « le tantrisme finit par intégrer la grande et la petite magie populaire » (*op. cit.*, p. 293). On peut apercevoir, dans plusieurs cultes autochtones, des pratiques orgiastiques qui auraient été légitimées grâce à la revalorisation du *maithuna* tantrique et des techniques haṭha-yogiques. La magie populaire qui évoluait en marge de la société intègre progressivement toute la vie religieuse indienne. Eliade en donne plusieurs exemples, dont celui de la cérémonie agraire automnale *Śabarotsava*, documentée dans la littérature ancienne⁷¹. Il s'agit d'une fête en honneur à Durgā que le peuple Śabara (écrit aussi Savara, Shabara ou Saura), vivant aujourd'hui en Odisha, Andhra Pradesh et Jharkhand, pratique toujours et qui comportait jadis des « chansons rituelles licencieuses, des mimiques érotiques et probablement des orgies » (Eliade, *op. cit.*, p. 338). Le culte de Durgā-Śakti occupe une place centrale dans les rituels tantriques et, par conséquent, dans l'hindouisme qui l'a assimilé. Mais les festivités religieuses du *Śabarotsava* témoignent d'éléments archaïques non-védiques.

Se fondant sur la description de certains textes tantriques, Eliade note que l'on peut observer des caractéristiques similaires dans l'intégration des cultes aborigènes des *yoginī* et des *ḍākinī* – autant dans le contexte hindou (assimilation dans la tradition shaktiste du tantrisme), que dans le bouddhisme (souvent sous la forme de « demi-déeses terribles »). D'ailleurs, si l'on analyse la tradition tantrique tibétaine, on pourrait identifier les traces de nombreux cultes des populations himalayennes intégrés dans le panthéon vajrayānique. Par l'entremise de la tradition tantrique-alchimique, entre autres, une grande classe de divinités locales aurait fini par être « coalescée » dans l'hindouisme – les *yakṣa* et les *yakṣiṇī* (1968, p. 339-341). Le culte des *yakṣa*, remarque Eliade, fait partie du courant populaire dévotionnel, *bhakti*, un

⁷¹ *Kālikā Purāṇa*, 61, 21-22 ; *Bṛhaddharma Purāṇa*, III, 6, 81-83, etc.

courant qui a tant influencé toutes les religions indiennes, au point où il a supplanté les pratiques d'adoration védiques : « ... toute forme religieuse élaborée au-dessus de la couche populaire – bouddhisme, jaïnisme, brahmanisme – a dû finalement tenir compte du culte (*pūjā*) et de la dévotion mystique (*bhakti*) qui constituaient la structure même de l'expérience religieuse de l'Inde préâryenne » (*ibid.*, p. 341).

Examinant les cultes populaires, d'une part, et la tradition yogico-tantrique, de l'autre, Eliade va plus loin, sur le plan chronologique, dans sa définition des sources archaïques. Il affirme l'existence d'un « immémorial substrat magico-religieux qui a précédé la constitution du Yoga » (1968, p. 336). Ce substrat serait l'apanage d'un modèle religieux et culturel datant de la protohistoire indienne ; il contient les marques de civilisations fort avancées, précédant et supérieures à celle des Aryens. Eliade prend l'exemple des pratiques religieuses de la civilisation (urbaine et industrialisée) de la vallée de l'Indus, un des lieux de naissance possibles du système Yoga, pour affirmer que plusieurs éléments des cultes « populaires » avaient existé auparavant dans une forme culturellement « plus avancée ». L'effondrement d'une civilisation ne signifie pas, souligne Eliade, l'extinction totale de sa culture et religion. Même si le débat sur l'héritage de Mohenjo-Daro et Harappa divise toujours le monde scientifique, et en dépit de la pénurie de preuves solides pour appuyer les théories de continuité religieuse pan-indienne, il est important de prendre en considération l'hypothèse d'Eliade que la culture urbaine harappéenne se serait conservée « en régressant » vers des formes « rurales », « populaires ». Ayant demeuré en marge de la société et de la religion brahmanique, à l'époque classique et au Moyen Âge, ces formes populaires non-aryennes⁷², étaient « l'expression religieuse d'une haute civilisation urbaine » de l'Antiquité.

Grâce à cette hypothèse d'Eliade, on peut s'expliquer mieux son point de vue, énoncé déjà dans le premier chapitre de mon texte, que le tantrisme aurait pris naissance et

⁷² Comme plusieurs autres chercheurs (Joshi, 2002; McEvelley, 2002, Goudriaan, 1979, etc.), Eliade mentionne les cultes de la Grande Déesse, le phallisme, la dendrolâtrie, le yoga, etc. (1968, p. 352)

évolué d'abord dans la périphérie, dans les régions « moins hindouisées », du sous-continent indien. Préservées dans la religion populaire indienne, les pratiques archaïques pré-védiques ont fini par se manifester, par vagues successives, à travers les synthèses religieuses des époques ultérieures, notamment celle du mouvement tantrique, devenu, à son tour, partie intégrante de la plus grande et la plus importante synthèse de l'Inde, celle de l'hindouisme lui-même.

Le point de départ dans l'argumentaire de Bhattacharyya sur le substrat tantrique est le profil social de la tradition. Insistant sur la superposition d'éléments brahmaniques, autant sur le plan métaphysique que rituel, cet auteur soutient que le tantrisme était l'expression claire des basses classes de la société indienne. C'est en raison de l'« original association with simpler people » (1982, p. 9) que le Tantra contenait des cultes, des rites et des croyances populaires. Bhattacharyya avance deux termes essentiels de la rhétorique marxiste pour définir le substrat tantrique : inégalités sociales et, par conséquent, oppression de classe.

Prenant comme exemple la tradition des Nātha, dont les cinq piliers, les *Ādi-siddha*, issus tous des basses castes, ainsi que les représentants d'autres courants tantriques (Sahajiyā, Bāul, Aghori, etc.), Bhattacharyya note l'égalitarisme social du mouvement tantrique et la mise en valeur de vieilles pratiques religieuses tribales. Il s'agirait avant tout d'une approche beaucoup moins formelle envers la divinité (caractéristique d'ailleurs pour la *bhakti*), du rejet du système des castes, d'une attitude plus « libérale et respectueuse » vers les femmes, des rites de fertilité en honneur de la Déesse Mère (*ibid.*, p. 7). Conçu ainsi, le Tantra serait l'antagoniste par excellence du système religieux de la classe dominante, la manifestation de la « tradition parallèle », qui se serait exprimée à travers deux grands mouvements – le shaktisme (pour le contexte hindou) et le Vajrayāna (pour le bouddhiste) –, tous les deux ayant contribué à la transformation complète du paysage religieux indien.

La perspective dans l'analyse de Bhattacharyya du substrat tantrique est totalement inversée par rapport à celle d'Eliade et, comme j'aurai l'occasion de le constater, à celle de Padoux. L'auteur indien soutient que l'homme primitif s'exprimait à travers des rites magiques qui, correspondant à son statut social, visaient la fertilité de la terre et ne servaient que comme un « guide to action, an illusory technique complementary to the deficiencies of real techniques » (1982, p. 9) ; ces rites auraient été modifiés et repris, dans une forme plus « élaborée » par le Tantra. Toutes les croyances populaires, qui constituaient la base des cultes tantriques, auraient été le fruit, la conséquence naturelle de la division sociale. En d'autres termes, le tantrisme ne se serait pas simplement inspiré d'éléments de la spiritualité autochtone, mais il représenterait le produit direct de la vision du peuple, une sorte de « religious undercurrent, originally independent of any abstruse metaphysical speculation, flowing on from an obscure point of time in the religious history of India », comme le définissait Dasgupta (1962, p. 26), un auteur auquel Bhattacharyya se réfère souvent.

Le complexe des croyances aborigènes de l'Inde, liée à la féminité sacrée, serait, selon Bhattacharyya (1977), l'héritage de l'antique culte de la Déesse Mère, *The Universal Mother Goddess*. Ce culte aux rites orgiastiques, caractéristique des sociétés primitives matriarcales de l'aire euro-asiatique⁷³, serait la connexion entre les comportements religieux anciens et les pratiques sexuelles dans le tantrisme. Bhattacharyya affirme que c'est le rituel tantrique qui aurait le mieux résisté aux influences du Vedānta, tandis que les textes tantriques abonderaient d'éléments védantiques superposés, fruits de rédactions tardives. Dans cette perspective, insiste-t-il, le courant *vāmacara* serait la couche la plus ancienne, le substrat même de la tradition tantrique.

Le mode de vie et la vision de l'univers des peuples aborigènes, y compris des ceux de la civilisation de la vallée de l'Indus, contrasteraient nettement avec le modèle

⁷³ Bharati (1984, p. 778) souligne que le soi-disant « matriarcat » des sociétés primitives a été rejeté en bloc par la science contemporaine. On ne peut parler, soutient Bharati, que de « matrilinearité ».

socioreligieux patriarcal et pastoral des Aryens. Bhattacharyya cite certains passages du *Rgveda*, en particulier les prouesses destructives d'Indra⁷⁴, pour faire ressortir l'antagonisme entre les deux modèles religieux. Il interprète la présence de nombreux éléments tantriques dans les écrits védiques et, par la suite, dans la religion brahmanique, comme le résultat de la rencontre culturelle et de la forte influence qu'aurait exercée le substrat autochtone sur le superstrat védique.

Définissant les cultes locaux de divinités féminines comme autochtones, dravidiens et pré-tantriques, Padoux fait une distinction claire entre ce qui est pré-tantrique et tantrique à proprement parler. Même si ces cultes font partie du substrat de la tradition, il souligne qu'ils ne peuvent pas être considérés comme tantriques, puisqu'ils précèdent de plusieurs siècles le tantrisme. Des éléments de magie érotique et de mystique populaire (*bhakti*) sont non seulement antérieures au Tantra, mais ne lui sont pas exclusifs – malgré leur définition fréquente comme « typiquement » tantriques, ils étaient communs à toute la vie religieuse indienne (Padoux, 2002, p. 19-21). Il s'agit d'un partage, surtout sur le plan rituel, d'un fond commun de cultes et de croyances que l'on retrouvera plus tard autant dans l'hindouisme orthodoxe, que dans sa version tantrique.

Cette affirmation de Padoux met en évidence la grande divergence entre sa position et celle de Bhattacharyya, en moindre partie celle d'Eliade. Si, pour Bhattacharyya, le Tantra remonte aux temps les plus anciens dans une sorte de continuité pan-indienne, solidement ancré dans l'âme populaire, Padoux range ce phénomène parmi les spéculations plus tardives, celles du Moyen Âge. Il préfère parler d'« éléments » ou de « traits caractéristiques » refusant d'y voir un ensemble rituel et doctrinaire qui justifierait l'emploi du terme *tantrique*, encore moins celui de *tantrisme*. La raison principale pour l'adoption de cette position par Padoux provient du fait qu'il considère le tantrisme comme une expression de l'élite, des lettrés, des plus instruits de la

⁷⁴ Contre les *śiśnadeva*, adorateurs phalliques, et les *yati*, les sages aborigènes (1982, p. 160-161)

société indienne. Partout dans ses ouvrages, il se garde d'associer les pratiques populaires au phénomène tantrique, qu'il définit comme ésotérique, inaccessible aux non-initiés, fruit des spéculations et de la quête spirituelle des pandits indiens⁷⁵. Soucieux de ne pas assister à la création a posteriori de la notion de « système religieux séparé », il choisit de parler plus souvent *des* traditions tantriques, et non pas de *la* tradition tantrique, un terme si cher à Bhattacharyya.

Mettant en évidence la présence d'éléments d'une forte antiquité dans le rituel tantrique – l'énergie divine, *śakti*, la féminité sacrée, le culte de la Déesse –, Padoux laisse présupposer leur possible origine dans la civilisation de la vallée de l'Indus, mais opte pour beaucoup plus de prudence que Bhattacharyya et Eliade, faute de preuves convaincantes quant aux pratiques religieuses de cette illustre culture, si éloignée dans l'histoire. Il souligne également que l'on peut trouver certains de ces éléments aussi dans la mythologie védique. Mais lorsqu'il est question de définir le substrat du phénomène tantrique, Padoux soutient que :

... l'on a affaire là à deux manifestations d'un même fonds indien, l'une populaire, générale (plus liée au sol), l'autre savante, restreinte (aux attaches indo-européennes), dont le contact, les interférences auraient abouti à l'apparition aux marges de l'orthodoxie védique-brahmanique des spéculations et des pratiques dont l'ensemble allait former le tantrisme⁷⁶

⁷⁵ Je crois indispensable de préciser que Padoux se fonde principalement sur la tradition du shivaïsme du Cachemire – un phénomène philosophique hautement sophistiqué, expression des brahmanes instruits comme Abhinavagupta, Kṣemarāja, etc. Aussi, le chercheur français a côtoyé les sages contemporains de cette tradition (ses derniers représentants comme Lakshman Joo), et ceci à un moment où il occupait de hautes fonctions diplomatiques. Sans nier l'objectivité de son approche, je ne peux pas m'empêcher d'y voir une certaine lecture « aristocratique » de l'histoire religieuse de l'Inde. Elmore (2007, p. 756) souligne l'absence d'analyse des faits sociaux et de la perspective historique dans les études du tantrisme de Padoux : « Padoux does not address the social and historical dimensions of the texts he analyzes. On Padoux's reading, the insights of brilliant exegetes such as Abhinavagupta and Jayaratha emerge from the ether of introspection ». Elmore (*ibid.*, p. 757) range la lecture tantrique de Padoux dans le sillon de la tradition de Woodroffe - Eliade : « The elite philosophical tantra of Avalon and Padoux ».

⁷⁶ Padoux, 2010, p. 44-45

Padoux ne hiérarchise pas les deux sources du mouvement tantrique ; pourtant, cette citation devrait être prise comme une observation plus générale sur le phénomène tantrique, bien plus par rapport à son idéologie, que sur les traits caractéristiques de ses cultes. En ce qui concerne le substrat strictement rituel, Padoux n'entend point minimiser l'apport populaire. L'objectif tantrique de maîtriser rituellement l'énergie, les rites de possession, *āveśa*, la présence de divinités redoutables, les *yoginī* en particulier, la tendance à la dévotion mystique, que l'on associe à l'influence de la *bhakti* méridionale, la présence centrale de la Déesse – ce sont là des éléments archaïques qui auraient pénétré la religion brahmanique, menant vers sa transformation et vers la naissance de nouvelles formes religieuses, telles les tantriques. Outre l'influence directe sur la vision tantrique, Padoux croit que la spiritualité populaire aurait d'abord intégré la religion védique pour cristalliser ensuite dans la pensée des premiers *tāntrika*.

Prenant comme référence le texte de la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Padoux affirme que le processus d'intégration des cultes populaires aurait débuté dans les siècles avant notre ère, c'est-à-dire à une période « ... bien antérieure à celle où le tantrisme en est venu former cet ensemble de croyances, de rites et de pratiques qui, lorsqu'il se retrouve dans un système ou dans une école permettent de dire : ce système, cette école, est tantrique » (Padoux, 1963, p. 43). L'exemple le plus significatif de cette influence autochtone serait la « religion de la Mère », qui – sans entrer en détail comme Bhattacharyya, il souligne tout de même la présence de cette religion dans l'aire euro-asiatique et dont les pratiques furent conservées auprès des populations dravidiennes de l'Inde – n'était pas connue du Veda, « était étrangère aux envahisseurs aryens » (Padoux, *idem*).

De concert avec Bhattacharyya et Eliade, Padoux se prononce clairement contre les hypothèses chamaniques ou centrasiatiques sur les origines tantriques, notant que si

des chercheurs allèguent un proto-centre tantrique ailleurs qu'en Inde⁷⁷, c'est uniquement parce qu'ils jugent les pratiques tantriques « détestables », contrastant avec l'image pure que l'hindouisme devrait projeter, selon les exigences du contexte sociohistorique à l'époque coloniale. M'inspirant des positions des trois auteurs, ainsi que du consensus parmi les chercheurs contemporains, j'affirmerais, en empruntant toujours au lexique linguistique, que les éléments étrangers, extra-indiens, dont on pourrait déceler des traces dans le tantrisme, ne forment pas le *substrat*, mais bien l'*adstrat* des traditions tantriques.

Eliade, Bhattacharyya et Padoux s'entendent sur la présence d'un fond autochtone dans les rituels tantriques, mais leurs interprétations divergent sur l'évolution de ce fond, d'une part, et sur son positionnement par rapport aux autres constituants du substrat rituel du tantrisme. Les auteurs s'entendent aussi sur la présence d'éléments védiques dans les cultes tantriques, mais si pour Bhattacharyya cette présence est clairement superposée, pour Padoux elle remplissait une double fonction : influencer directement le Tantra et véhiculer les pratiques religieuses non-védiques. Eliade, cependant, insiste sur l'ancienneté des croyances populaires. La spiritualité aborigène aurait servi de dépositaire d'un très vieux savoir. Eliade suppose des origines protohistoriques, le patrimoine d'une haute civilisation de l'Antiquité, probablement celle de la vallée de l'Indus⁷⁸.

Du point de vue de la définition du phénomène tantrique, il est très important de souligner que, pour Eliade et Padoux, le tantrisme se présente comme une synthèse, combinant d'éléments védiques-aryens et autochtones. Bhattacharyya, de son côté, affirme non seulement que le Tantra est l'expression de la tradition parallèle de la religiosité populaire, mais qu'il *est* carrément cette tradition, qui se serait manifestée à

⁷⁷ Ces hypothèses furent soutenues par des auteurs indiens de la fin XIX^e - début XX^e siècle – H. P. Shastri, B. Bhattacharyya, etc.

⁷⁸ Il ne s'agit que d'une supposition et non pas d'une hypothèse élaborée et argumentée d'Eliade, qui se base sur son analyse des anciennes techniques yogiques et de quelques éléments de la religion de Mohenjo-Daro. En dépit de certaines critiques ces dernières décennies, l'hypothèse sur les origines harappéennes du yoga n'est point discréditée (voir McEvilley, 2002).

des degrés divers et à des époques différentes, selon le contexte sociohistorique et selon les superpositions métaphysiques et rituelles du brahmanisme ou du bouddhisme.

Il est très difficile d'appuyer cette hypothèse de Bhattacharyya. Tout d'abord, nous disposons de très peu de sources documentaires permettant d'établir, ou plutôt de rétablir, la forme (supposément) originelle, « dépouillée » et « inaltérée » du Tantra⁷⁹. En second lieu, l'envergure de la sophistication philosophique de plusieurs écoles tantriques, le ritualisme complexe et prolifique, la richesse cérémoniale, le caractère très élaboré de la mythologie, de l'art et de l'iconographie, la transformation profonde du paysage religieux de tout le sous-continent indien et du Tibet – je crois que ce sont là les signes distinctifs d'un travail de synthèse. Une grande synthèse qui intègre plusieurs doctrines, cultes et pratiques, « the classical synthesis », comme l'appelle Samuel (2008, p. 193).

Chercher *le* substrat, qui, de toute évidence, se perd dans la nuit des temps, c'est s'efforcer de séparer les fils multicolores dont il est tissé. Tout en gardant un grand respect envers les tisserands anciens, qui ont su manipuler si habilement le métier à tisser, je vais essayer, dans le cadre du sous-chapitre suivant, de suivre un fil bien particulier du *tantraka* – celui de la féminité sacrée, des divinités féminines, de la Grande Déesse... le fil rouge.

⁷⁹ On ne peut pas se limiter à une étude des éléments primitifs du folklore indien dans le but de prouver l'exclusivité « populaire » du tantrisme.



Figure 3.1 Le temple Dakshineswar à Kolkata, dédié à Kali dans son aspect Bhavatarini.
Le célèbre mystique indien Ramakrishna y était prêtre pendant plusieurs années. Pour une étude sur les visions
« tantriques » de Ramakrishna lors de son séjour au temple, voir Kripal (1995)
(Photographie : Michel Sokolov)

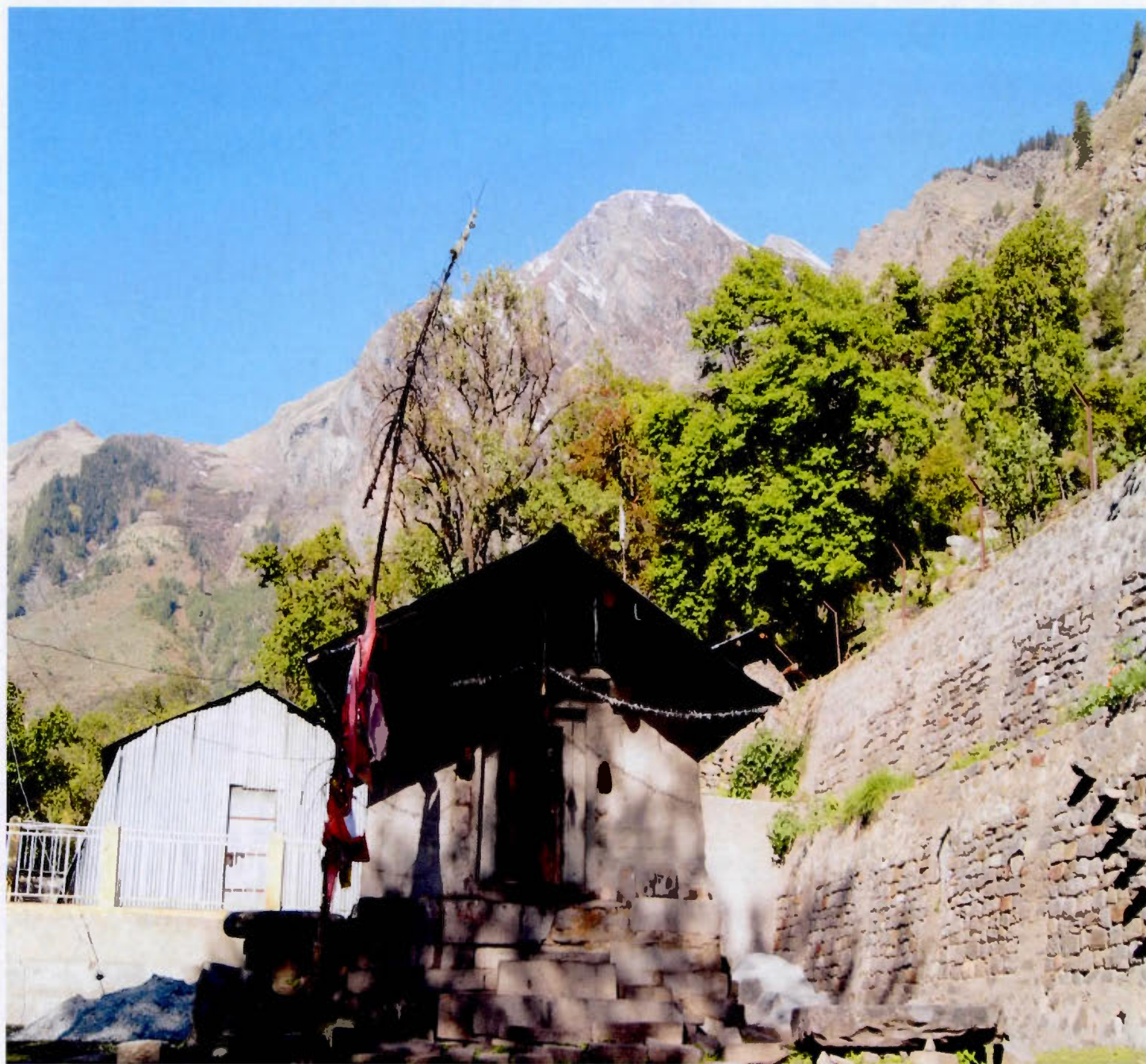


Figure 3.2 Temple dans le petit village de Purali, en Uttarakhand, dédié à une déesse locale non nommée
(Photographie : Michel Sokolov)

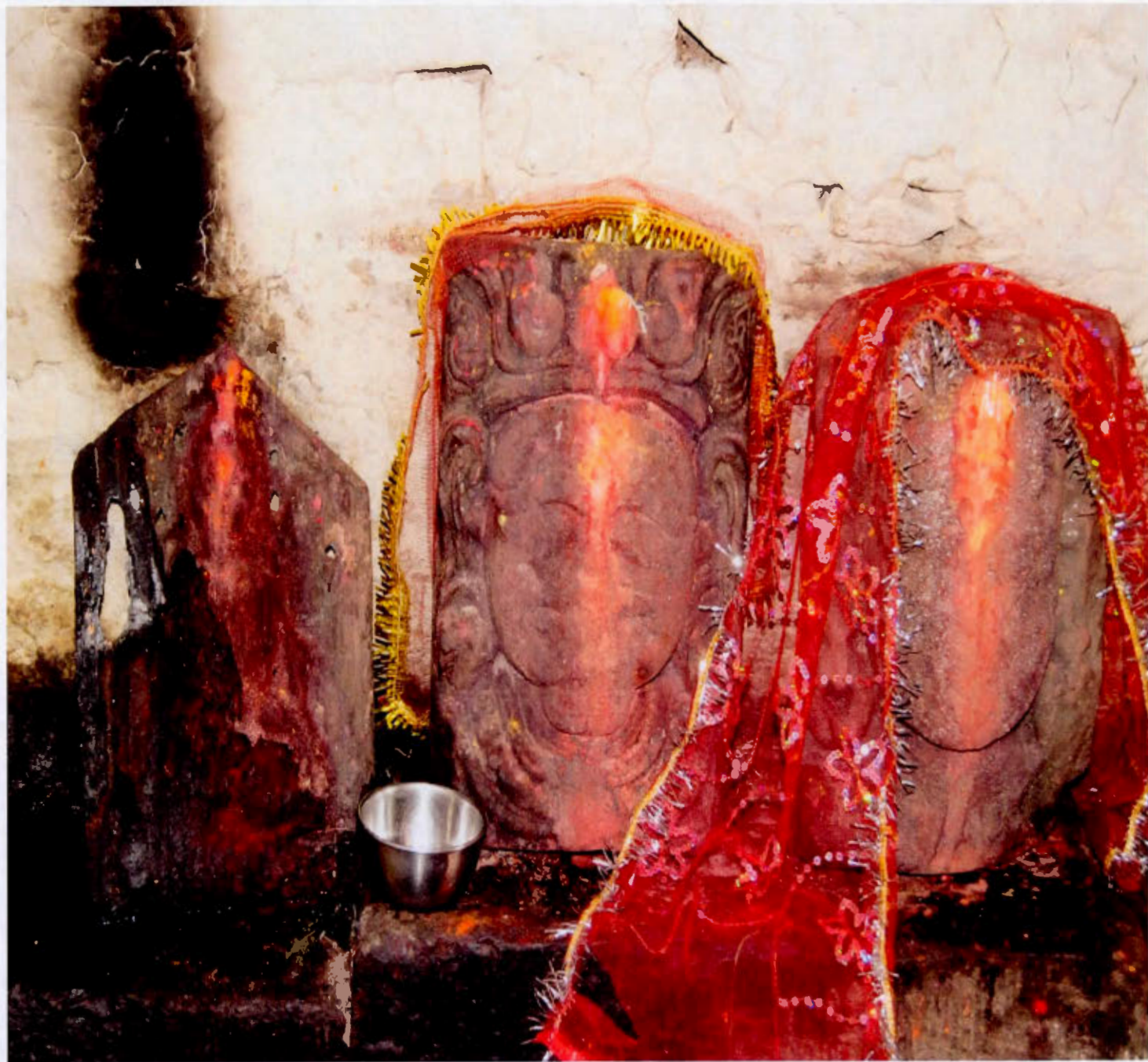


Figure 3.3 Images de la déesse vénérée au temple à Purali, en Uttarakhand
(Photographie : Michel Sokolov)



Figure 3.4 La pierre des sacrifices (pratiqués jadis) du temple à Purali, Uttarakhand
(Photographie : Michel Sokolov)

3.2 L'énergie cosmique. Culte de la Déesse et des divinités féminines. Les *Śakti-pīṭha*

Précisant qu'il ne faut pas assimiler shaktisme et tantrisme, Padoux (1963, p. 42) souligne la présence centrale, dans toutes les écoles tantriques, de la conception bipolaire du divin. Selon cette conception, décrite dans des textes shivaïtes et vishnouïtes tantriques, de même que dans les védantiques et les bouddhistes tardifs, la divinité est conçue comme l'union inséparable de deux principes, féminin et masculin. Si le côté masculin, symbolisé le plus souvent (dans le contexte hindou) par le dieu Shiva, est représenté comme conscience pure, passive et transcendante, l'aspect féminin est actif, c'est à lui qu'appartient l'énergie créatrice, *śakti*. Il s'agit d'un vieux motif, soutient Padoux, hérité de la « religion de la Mère ». C'est exactement ce motif antique que les croyances autochtones auraient conservé pendant des siècles. Les *tāntrika* l'ont récupéré et ont construit un ritualisme riche fondé sur le concept sexué et l'omniprésence de l'énergie.

Padoux fait remarquer que *śakti* agit autant dans le cosmos que sur l'homme, qu'elle est à la fois divine et humaine, « force vitale et spirituelle » (1963, p. 47). Émanant de la Source suprême, la Grande Déesse (que la plupart des traditions nomment également Śakti), et reliant tous les plans de la création, *śakti* opère à travers d'« innombrables énergies secondaires », qui, selon les modèles hiérarchisés des différentes écoles tantriques, descendent jusqu'aux formes les plus primitives, caractéristiques pour les croyances populaires : les esprits des bois, les fées, les démons, les sorcières, etc. Les rituels tantriques reprennent et élaborent un vieux schéma yogico-magique où le *tāntrika* doit maîtriser toutes ces énergies de l'univers, les énergies féminines. Afin d'arriver à la domination du monde et ultimement à l'union des deux principes (surtout dans les formes non-dualistes, *advaita*, du tantrisme), l'adepte recourt à des pratiques sexuelles ritualisées – « ... l'union du yogin

et de sa compagne reproduit au niveau humain celle du dieu et de son énergie » (Padoux, *idem*).

Les nombreuses déesses, adorées par les dévots, ne sont que les formes personnalisées de l'énergie divine. Elles témoignent de l'omniprésence de *śakti*, mais aussi de la non-division de la Déesse : « *ek hi mātā hain*, dit-on en hindi, "toutes les mères ne sont qu'Une" [...] C'est en ce sens que l'on peut parler de la Déesse » (Padoux, 2010, p. 105). Il s'agit, selon Padoux, d'un aspect fondamental de tout l'hindouisme tantrique, un aspect qui renvoie à une grande antiquité – les cultes archaïques des *yoginī*, l'adoration de Durgā dans le *Devī-Māhātmya*, mais aussi d'un aspect qui caractérise, aujourd'hui encore, les pratiques religieuses. Les cultes des grandes déesses Durgā et Kālī, assimilées depuis longtemps au panthéon hindou, sont côtoyés par de nouveaux cultes locaux « de territoire ou de clans », des cultes qui ne cessent de voir le jour partout en Inde⁸⁰, des cultes qui célèbrent la puissance de la Déesse.

S'appuyant sur les écrits tantriques, Padoux insiste sur le caractère « attirant » et « dangereux » des divinités féminines hindoues. C'est sans doute la vision masculine qui se serait manifestée à travers les textes, y compris dans les œuvres tantriques – la femme y apparaît comme « source d'énergie, mais aussi dévoratrice » (2010, p. 106).

⁸⁰ Pendant mon séjour dans la ville d'Haridwar, en Inde, j'ai visité le temple de Mansa Devi, dédié à une divinité populaire que l'on ne retrouve pas souvent dans cette partie septentrionale du pays. En effet, le nom de la divinité est *Manasā* ou *Manasa*, prononcé *Manasha* en bengali, connue comme la déesse des serpents et du poison, et dont les origines, selon McDaniel (2004, p. 148-155), sont clairement tribales, du Bengale. Les poèmes médiévaux bengalis, *maṅgal-kāvya*s, glorifiant la puissance de Śakti, sous les formes de *Manasā*, *Caṇḍī* et *Śītalā*, témoignent de la place importante de ses déesses dans la mythologie shivaïte, surtout dans les traditions tantriques (McDaniel, *op. cit.*, p. 148). Étant donné la grande popularité de son culte parmi les personnes de basses castes et les aborigènes, *adivāsi*, *Manasā* s'est frayé un chemin dans le panthéon hindou où elle apparaît aujourd'hui. Au Bengale et en Assam, l'adoration de *Manasā* par les tribus aborigènes se manifeste toujours par des rites de fertilité, caractéristiques pour les cultes tantriques. Quant à sa présence culturelle à Haridwar, j'aimerais souligner un détail curieux : un temple dédié à *Caṇḍī*, le *Chandi Devi Temple*, se trouve sur la colline juste en face du *Mansa Devi Temple*. Ainsi les deux rivales mythologiques (la fille de Shiva et sa belle-mère) se trouvent-elles unies par les boucles des cheveux de Shiva... Les deux collines mentionnées font partie de la chaîne montagneuse subhimalayenne Shivalik Hills. Shivalik veut dire « les boucles des cheveux de Shiva ».

Il suffit de regarder le panthéon hindou, abondant de divinités féminines aux formes terrifiantes, ainsi que les cultes sanglants voués à des déesses redoutables et attirant des millions de dévots, de nos jours encore⁸¹, pour donner raison à Padoux que cette attitude ambiguë envers la féminité est intrinsèquement liée au sentiment religieux, à la psychologie indienne. Ainsi pourrait-on s'expliquer mieux le mélange paradoxal de méfiance et de vénération envers la femme qui a traversé l'histoire de l'Inde.

L'étendue de la présence divine pour la perspective tantrique est soulignée dans une sorte de géographie sacrée qui comprend, nous rappelle Padoux, des lieux concrets existants du territoire du sous-continent indien, tout comme des lieux mythiques non repérables. Les plus célèbres et de loin les plus importants sites de pèlerinage tantrique sont regroupés dans une liste, appelée les *Śakti-pīṭha*, les « sièges de la Déesse », où seraient tombés du ciel, selon la légende védique, les morceaux du corps démembré de la Déesse. Le thème du mythe de Satī et son époux Shiva témoigne d'une grande antiquité, que la majorité des spécialistes identifient comme non-védique. Aujourd'hui, ils existent plusieurs listes de *Śakti-pīṭha*, le nombre des « sièges » variant de trente-quatre à cent-dix. Mais le nombre le plus répandu, selon Padoux, et en accord avec d'autres chercheurs, est de cinquante-et-un. Padoux relate quelques détails sur un *Śakti-pīṭha* particulier, le temple Kamakhya à Guwahati en Assam, qui, selon la légende, aurait reçu le *yoni*, l'organe génital, de Satī. Ce temple demeure un des plus importants lieux de pèlerinage tantrique en Inde. Je donnerai plus de détails sur les rites qui animent cet important centre de la Déesse, lorsque j'exposerai la thèse de Bhattacharyya, qui lui consacre plusieurs pages.

Même si un grand nombre de ces lieux – fruits de l'imagination littéraire – reste impossible à localiser, il y a, nous dit Padoux (2010, p. 235), un réseau de puissances énergétiques reliées, qui, dans de nombreuses traditions ésotériques tantriques (*Kula*, *Kubjikāmata*, *Tripurasundarī*, etc.), correspondent non seulement à une présence

⁸¹ Comme j'ai pu le constater moi-même, les sacrifices d'animaux rituels sont pratiqués toujours à plusieurs endroits dans l'État de West Bengal, notamment au fameux temple Kalighat à Kolkata.

cultuelle de la Déesse dans ces centres, mais aussi à une intériorisation psychosomatique ; ce sont des centres intérieurs de puissance. C'est dans ce concept que réside la force de la géographie sacrée tantrique : elle est entièrement homologable sur le plan intérieur. Pour l'adepte tantrique, les centres de puissance divine sont situés également à l'intérieur de son corps – la Déesse s'y trouve sous forme de *kuṇḍalinī*. C'est par un ensemble de pratiques ritualisées, impliquant l'usage de sons, d'images et de techniques yogiques, que le yogin doit parvenir à l'éveiller et à la propulser vers Shiva, qui, sur le plan humain, demeure dans le *sahasrāra*, en haut de sa tête, où aura lieu l'union ultime.

L'exemple déjà cité de la fête agricole *Śabarotsava* témoigne, selon Eliade, non seulement des efforts d'assimiler, par le biais du culte de Durgā-Kālī, des sacralités aborigènes, mais aussi de la très grande antiquité des pratiques religieuses populaires. Les cérémonies du peuple Saura, appartenant à l'ancienne famille austro-asiatique des Munda, remontent aux célébrations archaïques de la fertilité. Les divinités populaires *yoginī*, *ḍākinī* et *lāmā*, que l'on peut retrouver dans plusieurs rites de la végétation, avaient revêtu, au fil des ans, des formes de magie yogique. Faisant partie de la mythologie shaktiste, elles apparaissent comme des servantes de la Déesse, mais agissent aussi comme ses épiphanies locales, à la fois affables et redoutables, des « nymphes » et des « sorcières » (Eliade, 1968, p. 339). Comme Padoux, Eliade atteste cet aspect ambivalent de la féminité divine. Qu'elle soit bienveillante ou terrifiante, cette force magique est essentielle pour le yogin. Par des exemples tirés des textes tantriques, tel *Abhidhānottara-Tantra*, Eliade met en évidence l'assimilation au yoga de ces êtres semi-divins à double fonction. Les *yoginī* et les *ḍākinī* auraient été intégrées très tôt dans les rituels tantriques, autant hindou, que bouddhiste (l'adoration par Nāgārjuna de la *yakṣiṇī*, le culte des *caitya* au Tibet) et jaïniste (gardiennes des temples) ; « ... on les retrouve, par exemple, figurées dans les *cakra*, à côté d'autres divinités » (*ibid.*, p. 340).

Avant de gagner le panthéon tantrique, plusieurs des déesses populaires – Sitāla, Olābībi, les Sept Mères (*Saptamātṛkā*), certaines formes de Devī et même Durgā – « furent d'abord des Yakṣa » (Eliade, *op. cit.*, p. 340). Le terme *yakṣa*, que l'on traduit généralement par « esprit, génie, démon », figure dans les anciens textes *Gr̥hya-Sūtra*, *Jaiminīya-Brāhmaṇa*, ainsi que dans le *Mahābhārata*. Eliade précise que le lieu du culte des *yakṣa* était souvent une pierre ou un arbre et ajoute que l'association arbre-autel représente un modèle culturel très archaïque. L'adoration vouée à ces divinités gagna rapidement, elle aussi, le rituel tantrique. Or, le culte de la Déesse démontre la solidarité entre magie yogique et dévotion populaire, *bhakti*. Les meilleurs exemples de cette solidarité sont les lieux de pèlerinage shaktiste, les *Śakti-pīṭha*.

Eliade note que le vieux mythe védique du démembrement de la Déesse se précise dans le *Mahābhārata*, mais que la fin du mythe, à savoir les deux versions sur le morcellement du cadavre de Satī, renvoie au temps des *purāṇa* et des *tantra*, qui auraient développé le récit mythique. Comme Padoux, Eliade voit, dans ce thème, un fond très archaïque pré-védique, qu'il relie aux mythologies lunaires et au chamanisme. En ce qui concerne les *pīṭha*, par contre, il croit qu'il s'agit de l'intégration, dans le tantrisme, d'un mythe de fertilité d'origine aborigène (le motif du sacrifice de la chair pour fertiliser la terre). Le point le plus important dans l'analyse d'Eliade des *Śakti-pīṭha* est l'affirmation, appuyée par des exemples historico-mythologiques, que ces lieux de culte, « considérés comme les membres de la Grande Déesse, étaient en même temps, des autels aniconiques, devenus des endroits sacrés par le fait que des ascètes et des yogins avaient médité là et avaient obtenu des *siddhi* [...] la place où un ascète avait obtenu sa "perfection yogique" » (*op. cit.*, p. 343). Le yogi conquiert l'espace par des techniques ascétiques et, pénétré par l'énergie féminine cosmique, *śakti*, réalise l'union ultime et la libération. Ceci est un exemple classique de la synthèse tantrique : le haut lieu de la Déesse intègre la sacralité puissante d'un mythe archaïque, l'énergie magique yogique et la dévotion populaire.

Sous la forme de divinités locales tutélaires, des *grāmadevatā*, Śakti porte plusieurs noms – Piḍārī, Sitāla, Ellammā, Caṇḍī, Ambikā, etc. À la différence des cultes sanglants en honneur de Kālī-Durgā, mentionnés plus tôt dans mon texte, la dévotion populaire des Dravidiens, la *bhakti* méridionale, ne se manifeste pas toujours par des orgies ou des sacrifices, caractéristiques pour les rites de fertilité. Selon l'observation d'Eliade, les lieux de culte sont souvent de simples pierres avec l'image d'un *yoni*. Il donne un autre exemple de motif mythologique archaïque, repris par le védisme et validé par les synthèses postvédiques. Il s'agit du symbolisme du pot, qui aurait survécu dans le culte des *grāmadevatā* (la déesse-pot Kumbāttāl dans le pays tamoul). Le symbole du pot incarnant la Déesse, dans des cérémonies paysannes du sud de l'Inde (la Déesse dans le pot, née dans la mer – symbolisme pré-agraire et maritime), se retrouve dans la « dance du pot », que des jeunes filles devaient exécuter lors de rites de fertilité. Le symbolisme sexuel du pot, repris dans des traditions tantriques et dans l'hindouisme en général, aurait remplacé le plus ancien symbolisme aquatique, qui renvoie à l'héritage austro-asiatique pré-dravidien et pré-védique. Même si le symbolisme change ou si le culte est modifié pour être intégré dans la mythologie hindoue, les cérémonies aborigènes persistent : « Les tribus vénèrent encore les lieux sacrés – un arbre, un lac, une source, une caverne – hantés par leurs divinités tutélaires » (Eliade, 1968, p. 378). Eliade donne l'exemple de la déesse Kalijai, la *grāmadevatā* du lac Chilika⁸² en Odisha, aujourd'hui assimilée à Kālī.

Les déesses populaires, ayant demeuré dans les marges de l'hindouisme, occupent, avec l'avènement du tantrisme, une place de plus en plus importante. Assimilées dans le culte de la Déesse, elles se retrouvent au centre de la vie religieuse de l'Inde. « Pour la première fois dans l'histoire spirituelle de l'Inde âryenne, la Grande Déesse acquiert un rang prédominant » (Eliade, *op. cit.*, p. 205). Dans la vision tantrique, précise Eliade, la Déesse occupe le statut de Mère divine : elle donne naissance à l'Univers et

⁸² Le temple de Maa Kalijai se trouve sur une très belle petite île au milieu du lac, non loin de la ville sacrée de Puri, elle-même le siège du dieu aborigène Jagannath, assimilé de nos jours à Krishna

à toutes les créatures vivantes. La puissante symbolique tantrique de *śakti*, la force cosmique, confirme la « redécouverte religieuse du mystère de la Femme ». Chaque femme, soutient Eliade, devient l'incarnation de la Déesse, inspirant vénération et émoi. Reprenant les pratiques magiques des rites de fertilité, les écrits tantriques revalorisent les concepts anciens sur le caractère sacré de la femme : le mystère de la procréation, de la génération, de la vie, mais aussi la « reconnaissance de tout ce qui est lointain, "transcendant", invulnérable dans la Femme : celle-ci en vient symboliser l'irréductibilité du sacré et du divin, l'essence insaisissable de la réalité ultime » (Eliade, *idem*).

Dans son analyse du culte antique de la Déesse-Mère, Bhattacharyya retrace les similitudes entre ce qu'il appelle « le substrat primitif du tantrisme » et de nombreux modèles religieux de l'Antiquité : le culte de Cybèle en Phrygie, Ishtar ou Astarté chez les Mésopotamiens, Isis avec Horus en Égypte (1982, p. 88-101). Aujourd'hui, la vaste majorité des chercheurs s'entend pour dire que la Phrygie ne peut pas être considérée comme le proto-centre du culte de la Déesse-Mère, à partir duquel la « religion de la Mère » se serait propagée dans toute l'aire euro-asiatique. Tenant compte de ce consensus, Bhattacharyya préfère parler de thèmes communs, mais pas de dépendance mythologique. Il établit, cependant, un lien direct entre les pratiques religieuses de la civilisation de la vallée de l'Indus et les rites tantriques. Bhattacharyya se base sur les données archéologiques des fouilles commencées par John Marshall au début du XX^e siècle pour affirmer que la civilisation harappéenne était de type agraire. De concert avec Bhattacharyya, Joshi (2002, p. 39) souligne l'importance du culte harappéen de la Déesse pour les développements tantriques : « Śākta Tantrism has its roots in prehistoric concepts of a fertile mother goddess and ancient systems for her worship. Scores of her representation dating to the Upper Palaeolithic, if not earlier, attest to her primary importance in India's most ancient culture ». Analysant des spécimens de la période préhistorique et de l'époque de la

civilisation de la vallée de l'Indus (III^e - II^e millénaires avant notre ère), Joshi dénote le style plus raffiné et la grande variété esthétique des figurines de Mohenjo-Daro.

Soulignant l'opposition entre *dakṣiṇācāra* et *vāmacara*, Bhattacharyya affirme que la « voie de la main droite » est clairement plus tardive. Il insiste que la « voie gauche » devrait être acceptée comme un synonyme du tantrisme lui-même. Sans entrer dans une discussion trop détaillée sur le sujet, l'auteur indien soulève la question de l'origine du terme *vāmacara*, proposant une réflexion intéressante. Il croit qu'il est fort possible que le terme original employé fût *vāmācara* – *vāmā* signifie « femme », alors que *vāma* veut dire « gauche ». Selon Bhattacharyya, cette précision terminologique pourrait être un indice sur l'importance de la féminité sacrée pour le Tantra.

Puisque Shakti est manifestée dans toutes les femmes, elles devraient être adorées avec une attention spéciale : « When they are approached with reverence, purity, and devotion they raise men to the standard of gods » (Bhattacharyya, 1982, p. 108). Dans cette perspective, l'homme devient le dévot et la femme - la divinité⁸³. Bhattacharyya cite plusieurs exemples de la littérature tantrique, mettant en évidence le caractère sacré de la femme et le besoin de lui vouer un culte tout particulier. *Devībhāgavata-Purāṇa*⁸⁴ appelle pour le respect et la vénération. *Pārānanda-sūtra* proclame que la femme, incarnant Śakti, est, hors de tout doute, Brahman⁸⁵ – elle doit être adorée avec des vêtements, des ornements et de la nourriture, « She is god, the very life-breath » (Bhattacharyya, *idem*). *Śaktisaṅgama-tantra*, *Kulārṇava-tantra* et *Kaulāvalīnirṇaya* insistent que toutes les femmes descendent directement de la Grande Déesse et

⁸³ On trouve une analyse plus détaillée sur ce sujet dans Shaw (1994, p. 134-142).

⁸⁴ Appelée aussi *Devī Purāṇa*, c'est un des plus importants écrits du shaktisme, ayant été formulé spécialement pour la tradition tantrique *vāmacara* (Gupta, 2002). La Déesse y prend des formes terrifiantes – Kālī, Durgā, Cāmuṇḍā. Mentionnant la grande présence de lexiques bengalis, Gupta affirme que le texte fut composé dans la partie orientale du Bengale ou plus probablement à Kamakhya, au Kamarupa.

⁸⁵ On trouve la même mention dans Goudriaan (1979, p. 55).

devraient être traitées avec la plus grande déférence⁸⁶. Malgré la domination masculine à l'époque moderne, Bhattacharyya croit que le Tantra appartenait jadis aux femmes. L'*Ācārabheda-tantra* recommande aux adeptes *vāmacāri* de vénérer les femmes par le rituel transgressif des cinq « m », *pañcatattva*, mais pour le culte de l'Être suprême, *Adi Para-Śakti*, le texte proclame qu'il n'y a pas d'autre moyen – il faut « devenir une femme » (Bhattacharyya, 1982, p. 109). Selon une légende, relatée dans le *Devī Purāṇa*, Vishnu et Shiva auraient dû se transformer en femmes avant d'être autorisés à voir *Devī* dans sa plus haute forme.

Le *Jayadratha-yāmala* tient le culte des *śākinī*, *yoginī* et *lāmā* pour essentiel du succès de l'adepte. Les débuts de ce culte, voué à des êtres semi-divins, fréquent dans le bouddhisme tantrique, pourraient mener, selon Bhattacharyya (*ibid.*, p. 110), vers des femmes « en chair et en os », bien humaines, qui, au fil du temps, furent promues en divinités. Les nombreuses déesses populaires, qui jouent un rôle important dans le *sādhana* tantrique, peuvent être comparées aux déesses des védas, à savoir celles du *Rgveda*. Malgré leur grand nombre, les déesses védiques n'eurent qu'un rôle très insignifiant, note Bhattacharyya (*op. cit.*, p. 204), alors que des déesses comme *Ambikā*, *Umā*, *Durgā* et *Kālī*, de la période postvédique, devraient être considérées comme le prototype de *Śakti* de la période plus tardive. Les noms des déesses désignèrent des divinités tribales, qui, avec le processus d'assimilation dans l'hindouisme, acquirent le statut d'épouses de Shiva. Bhattacharyya insiste sur le fait que Shiva était un dieu pré-védique, phallique, bien connu des peuples de Mohenjo-Daro et Harappa. C'est donc le courant shivaïte qui aurait servi d'agent transmetteur aux anciens rites de fertilité, qui allaient intégrer progressivement non seulement les traditions tantriques hétérodoxes, mais aussi le brahmanisme.

⁸⁶ Le populaire *Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra*, cité dans Shaw (1994, p. 48), déclare : « One could kill one hundred Hindu priests and not be stained by sin, but criticizing or disparaging a woman will send him to hell ».

L'idée de Shakti, la Déesse, fut si profondément ancrée dans l'esprit indien qu'aucun mouvement religieux ne sut lui résister – Bhattacharyya souligne que la féminité sacrée avait fini par envahir le shivaïsme, le vishnouisme, le jaïnisme et même le bouddhisme. « Later Buddhism is in fact, nothing but a disguised Tantric cult of the Female Principle » (1982, p. 209). La raison principale pour cette popularité fulgurante devrait être cherchée, selon Bhattacharyya, dans le changement du modèle social et dans l'apparition de nouvelles conditions économiques. Les agriculteurs et les professionnels connectés formaient la majorité de la population indienne, et leur religion était celle de la Déesse-Mère. Ainsi cette religion commença-t-elle à prendre plus de place parmi les hautes strates de la société.

L'évolution du concept du principe féminin aurait nécessité, selon Bhattacharyya, l'assimilation des myriades de divinités locales à la Déesse suprême. Les cinquante-et-un *Śakti-pīṭha* auraient été, à la base, des lieux de culte des déesses tutélaires tribales :

« With the development of the idea of an all-pervading Female Principle, a need was felt to equate these local goddesses with the supreme being of the Śāktas. For example, the presiding goddesses of the fifty-one Pīṭhas ... were basically local goddesses. For the sake of identifying them with the *Magna Mater* of the Śāktas the Satī legends were invented and fabricated.^{87, 88} »

Il est important de noter ce point de vue de Bhattacharyya sur l'origine des *pīṭha*, car il diffère quelque peu de celui d'Eliade. Si les deux sont d'accord sur la présence religieuse « populaire », Bhattacharyya se concentre sur l'aspect tribal rituel, alors qu'Eliade se dirige vers une analyse d'un archétype yogico-magique. Eliade affirme que les « sièges » de la Déesse étaient devenus sacrés, non pas seulement parce qu'un

⁸⁷ Bhattacharyya, *op. cit.*, p. 262

⁸⁸ Afin de valider cette hypothèse de Bhattacharyya, il faut assumer que le mythe de Satī aurait été « fabriqué » à une époque tardive, c'est-à-dire postérieure aux cultes tribaux locaux. Cela me semble peu probable, étant donné que le mythe du démembrement de la Déesse est fort ancien, son thème l'étant même davantage. Eliade et Padoux soulignent son caractère pré-védique. Il aurait donc pu faire partie des mythologies aborigènes, sans qu'il fût « créé » pour incorporer les divinités locales.

culte antique y était célébré (rien dans son étude n'exclut cette hypothèse), mais grâce à l'ascèse pratiquée (depuis longtemps) par des yogins, qui y avaient obtenu des *siddhi* et avaient atteint le *jīvanmukti*.

Tout comme Padoux et Eliade, Bhattacharyya garde une place spéciale dans son étude à un *Śakti-pīṭha* particulier, le temple Kamakhya à Guwahati en Assam. Il s'agit en réalité d'un grand complexe de temples, la majorité étant dédiés à la Déesse, cinq à Shiva et trois à Vishnu. Le *yonī* de la Déesse, que le temple aurait reçu, selon la légende, est un symbole tantrique par excellence. Il se trouve au centre même dudit temple et, à la différence de la majorité des temples hindous, n'est pas unie à un *liṅga*. Cette absence de *liṅga*, qui n'est d'ailleurs pas si rare en Assam et au Bengale, peut donner un indice sur la préséance de Shakti sur Shiva dans cette région de l'Inde. Il est fort probable, soutient Bhattacharyya, que le temple Kamakhya ait été un vieux site de sacrifices des Khasis, vénéré par les populations locales (Khasis et autres tribus vivant dans la matrilinearité) depuis des siècles. Les sacrifices d'animaux y sont pratiqués toujours, ainsi que des rites tantriques du *vāmacara*. Chez les Khasis, les prêtresses accumulent les deux pouvoirs : temporel et spirituel. Kamakhya est sans doute le lieu de pèlerinage tantrique le plus visité de toute l'Inde.

Il devient, une fois par année, le centre du grand festival shaktiste de fertilité en honneur de la Déesse. Durant le festival *Ambubachi Melā*, c'est la menstruation annuelle de la déesse *Kāmākhyā*, le prototype tribal de la Grande Déesse, qui est célébrée. C'est un rite aborigène qui reprend le motif antique pré-védique, identifiant la femme à la terre, un élément clé dans les rites de fertilité des sociétés agraires. Bhattacharyya dénote (1982, p. 132) que le rite *ambuvācī* est accompli par les femmes bengalies à partir du septième jour du troisième mois du calendrier hindou. Il s'agirait donc du mois d'*āṣāḍhā*, correspondant à la période juin-juillet. À ce moment précis, Mère Nature se préparerait pour les travaux de fertilisation qui devraient suivre ; or, la Terre entrerait dans son cycle annuel. C'est donc le moment, conclut Bhattacharyya, de célébrer *kha-puṣpa*, le sang menstruel, qui régènerait la Terre.

Ils existent plusieurs festivals comme l'*Ambubachi Melā* à travers l'Inde : les tribus aborigènes d'Odisha, par exemple, organisent un festival de quatre jours pour fêter la menstruation de la déesse Harachandi (Apffel-Marglin, 1994). Bhattacharyya (*op. cit.*, p. 133) mentionne aussi des rites similaires pour adorer la déesse Bhagavatī du Kerala⁸⁹, etc. Partout l'analogie Femme-Terre-Déesse demeure l'élément central. À certains endroits les rites sont ouvertement *vāmacara*, à d'autres Shakti est adorée par des pratiques influencées par l'hindouisme orthodoxe.

Quelle que soit la forme, il est important de dire que, aujourd'hui en Inde, les dévots n'identifient pas ces cérémonies et les traditions religieuses qui les encadrent, comme étant « tantriques ». Les pèlerins, comme j'ai pu le constater moi-même à maintes reprises en Odisha, au Bengale et dans le nord de l'Inde, ne s'empressent pas non plus de s'afficher comme orthodoxes ou hétérodoxes. Dans sa forme actuelle, le shaktisme serait une religion médiévale, fait remarquer Bhattacharyya, en ajoutant qu'il vient directement du *Mother Goddess Cult* (*ibid.*, p. 316). C'est dans le courant shaktiste que le Tantra aurait trouvé sa pleine expression. Les rituels tantriques, malgré les superpositions brahmaniques, seraient restés hétérodoxes. L'orthodoxie indienne, soutient Bhattacharyya, n'était pas appropriée pour les idées tantriques – c'est dans le shaktisme qu'elles ont pu s'épanouir.

La conception sexuée du divin et l'omniprésence de l'énergie féminine divine, *śakti*, est soulignée par les trois auteurs. Eliade, Padoux et Bhattacharyya insistent que la Déesse acquiert le statut de divinité principale dans le tantrisme. Padoux mentionne que, dans beaucoup de traditions tantriques, Shakti est inséparable de Shiva – elle est en effet sa force créatrice ; selon Eliade, le tantrisme marque clairement le retour triomphal de la Grande Déesse antique ; Bhattacharyya affirme que le shaktisme, continuant la vieille « religion de la Mère », était le seul et vrai courant religieux hindou où le tantrisme pût s'épanouir. Afin de comprendre mieux les positions des

⁸⁹ On peut trouver une analyse beaucoup plus complète et exhaustive du culte de la déesse Bhagavatī (assimilée à Kālī) dans Caldwell, 1999.

trois auteurs, je crois nécessaire d'évoquer le schéma de l'évolution du féminin sacré des études d'Alexis Sanderson (1988, 1995). Se fondant sur plusieurs cultes, doctrines et corpus textuels tantriques du shivaïsme du Cachemire, Sanderson met en évidence un déplacement du rôle de la Déesse d'une subordination vers la suprématie nette. Ce mouvement d'émancipation des déesses (les noms changent selon les traditions) se dessine de la droite vers la gauche : dans une tradition de droite, *dakṣiṇa*, comme le Śaiva Siddhānta, la place centrale du panthéon est occupé par Śiva dans son aspect de Sadāśiva ; dans les cultes de Netranātha et surtout Svachchandabhairava, l'émancipation des déesses devient très tangible ; ainsi, dans les écoles les plus ésotériques, les plus à gauche, *vāma*, la Déesse devient absolue – dans le Trika (sous les formes de Parā, Parāparā et Aparā), elle est accompagnée de son époux (subalterne), alors que dans le Kaula Mata (Kālī) et dans le Krama (les douze « Sans nom »), le panthéon est entièrement féminin.

Les analyses de Sanderson ne tiennent pas compte des autres traditions tantriques (par exemple, la bouddhiste, la vishnouïte, etc.) ; ils permettent néanmoins de voir clairement la place qu'occupe la Déesse dans les rituels tantriques. Si le Cachemire représente un intérêt particulier pour Sanderson et pour Padoux, j'aimerais souligner que le pays de la plus forte présence shaktiste est sans doute le Nord-Est, c'est-à-dire le Bengale et le Kamarupa ; ce qui explique (en partie) la position de Bhattacharyya sur le shaktisme.

Identifiant l'apport religieux autochtone comme source principale des cultes de Shakti, les trois auteurs affirment que le tantrisme a intégré, dans un grand processus de transmission, plusieurs divinités populaires féminines. Bhattacharyya se concentre sur l'origine populaire du culte de la Déesse, alors qu'Eliade met l'accent sur l'aspect magico-yogique. Padoux, tout en soulignant la participation claire du Veda dans le processus de transmission, établit, lui aussi, un lien direct entre Tantra et l'antique « religion de la Mère ». Selon lui, il s'agit d'un travail d'intégration des comportements religieux populaires, entamé à l'époque postvédique. Dans cette

perspective, le tantrisme affiche la même tendance que le brahmanisme – intégrer des croyances tribales.

Cette tendance, autant tantrique que brahmanique, est bien visible lors de l'établissement d'un grand réseau de lieux sacrés de la Déesse, les *Śakti-Pīṭha*, qui, avec le temps, sont devenus les plus importants sites de pèlerinage tantrique dans le sous-continent (aujourd'hui, les pays limitrophes de l'Inde comptent aussi plusieurs sites). La force et l'importance des croyances locales, liées à ces lieux de cultes, pourraient donner raison à l'hypothèse de Bhattacharyya sur leurs origines tribales très anciennes. Il est cependant difficile d'affirmer que ces croyances précédaient le mythe du démembrement de la Déesse. Sans m'efforcer de reconstituer une chronologie mythologique ou historique de ces lieux, je crois qu'il ne faut pas exclure l'idée d'Eliade sur la solidarité entre la magie yogique et la dévotion populaire dans les *Śakti-Pīṭha*. Il est impossible de savoir si l'ascèse yogique fut antérieure ou postérieure à l'identification des *Śakti-Pīṭha* (il est à noter le grand nombre de traditions, de récits mythiques, de légendes et de cérémonies qui leur sont associés). Or, leur importance pour tous les pèlerins hindous de nos jours reste bien visible.

De concert avec Padoux, je soulignerais l'importance de prendre en considération la conception intériorisée des *Śakti-Pīṭha*. Ce sont des axes d'une géographie sacrée dans le corps subtil de l'adepte, qui, à travers les techniques psycho-somatiques d'un *sādhana* ritualisé, doit maîtriser les centres intérieurs de puissance. Ce *sādhana*, tout en reprenant des pratiques archaïques et des idées anciennes, est fondé sur une conception innovatrice grandiose – réaffirmer le corps humain, l'identifier comme *seul* instrument du salut, le déifier et lui vouer un culte, *ātmapūjā*. L'adepte tantrique est placé au centre d'un univers sacré, rempli d'homologations cosmiques et de manipulations d'énergies, visant à l'affranchir des conditionnements et le propulser vers la libération. Le *tāntrika* est entouré et pénétré d'une géométrie magique, de souffles puissants, de vibrations infinies, de sons mystiques retentissant par delà le temps et l'espace profanes...

CHAPITRE IV

LE CHEMIN DE LA RÉALISATION : DÉIFICATION DU CORPS HUMAIN, PRATIQUES SEXUELLES, MANTRAS

4.1 Réaffirmation et déification du corps humain. *Ātmapūjā*

Après une tentative de retracer les origines de la chimie indienne et de l'identifier à la forme originelle du Tantra, Bhattacharyya note (1982, p. 24) que les textes médiévaux tantriques « chimiques » contiennent souvent un mélange d'idées spirituelles à des matières « purement scientifiques ». Des concepts de la science auraient été justifiés par des arguments théistes, ce qui aurait conditionné, au fil du temps, un changement considérable de la visée des ouvrages. Cependant, souligne Bhattacharyya, le Tantra n'a jamais eu une position théiste uniforme et absolue. Les raisons pour ce manque d'homogénéité seraient à chercher dans les multiples et diverses composantes de la tradition tantrique, qui proviennent de plusieurs systèmes de pensée indiens et de nombreuses sources.

Selon Bhattacharyya, l'idée d'un Dieu-Créateur tout-puissant est absente du tantrisme. Il insiste qu'il n'y a pas de place pour l'idolâtrie dans le Tantra non plus – le principe fondamental tantrique affirme : « ... a deity could be adored only by one becoming the deity oneself » (Bhattacharyya, *op. cit.*, p. 25). La seule chose qui importe pour le *tāntrika* est *śakti*, l'énergie cosmique féminine, qui anime son corps en coexistence avec *puruṣa*, l'élément masculin. Bhattacharyya préfère parler de deux composantes, deux principes, masculin et féminin, du corps humain, et non pas de matière et esprit. Ainsi, il identifie le but ultime du *sādhana* tantrique comme l'union (non-dualiste) de ces deux principes *dans* le corps. Tout est dans le corps, déclare Bhattacharyya, et rien n'existe en dehors du corps pour le *tāntrika* (*ibid.*, p. 15).

Le fait que les fonctions corporelles sont analogues aux fonctions cosmiques n'a pas de dénotation spirituelle pour Bhattacharyya, qui soutient que les vieilles traditions tantriques avançaient une conception purement physique. Cette conception aurait été modifiée pour céder la place, en fin de compte, à un élan vers la libération, *mokṣa*. Afin d'atteindre ce nouvel objectif, il fallait, rappelle Bhattacharyya (1982, p. 25-26), une transmutation corporelle par l'entremise de procédés physico-chimiques faisant appel à des substances tels le mercure, l'élixir de la vie, etc. Cette approche alchimique, visant d'abord la purification et ensuite la création d'un corps immortel, témoigne, selon Bhattacharyya, d'un premier changement majeur dans la perspective philosophique tantrique : « It was believed that the material body was made up of impure *māyā* and that the change in bodily structure and function should mean the elimination of such ingredients at the first stage and then complete dematerialisation of the body at the second » (*ibid.* p. 26). Bhattacharyya ne donne pas de références historiques ou textuelles sur la période où cet important changement se serait opéré, mais il faut peut-être présumer qu'il y eut une influence védantique⁹⁰.

Bhattacharyya présuppose l'existence d'une ancienne tradition « scientifique » tantrique, formant la strate première et imaginant le corps comme une substance matérielle, une strate sur laquelle se serait superposée la notion de « substance céleste ». Cette nouvelle notion aurait donné naissance à la théorie de *divya-tanu*, le

⁹⁰ L'usage de l'expression « impure *māyā* » devrait être interprété comme une référence à la période védantique, puisque ce n'est qu'à cette époque-là que le concept *māyā* prit le sens d'« illusion » pour devenir, au V^e siècle AEC, fondamental dans des doctrines bouddhistes, définissant le caractère illusoire du monde. Au début de l'époque védique, le terme *māyā* était utilisé pour décrire une déesse, ou plutôt le pouvoir magique d'une déesse, représentée comme la compagne (Śakti) de Varuṇa, un des plus anciens dieux du panthéon védique (Varenne, J. Māyā. Dans *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedia/maya/>). Gonda (1962, p. 248) suggère que *māyā* signifiait, dans le contexte védique, « une sagesse incompréhensible, une puissance au delà des capacités des hommes ordinaires ». Le problème d'un potentiel anachronisme, dans l'analyse de Bhattacharyya, vient du fait que les premiers traités de médecine ne sont pas datés avant le VI^e siècle AEC, c'est-à-dire après les premières *Upaniṣad*. Les écrits alchimiques, quant à eux, ne viennent que beaucoup plus tard. Padoux précise (2010, p. 142) que ces écrits sont d'ailleurs tantriques. White (1984) et Flood (2006) confirment cette observation. Aujourd'hui, on date le texte le plus important de la tradition alchimique indienne, le *Rasārṇava*, vers le XI^e siècle.

« corps divin immatériel ». Mais, pour les sciences médicales de l'Inde, insiste Bhattacharyya, le corps représentait la quintessence de l'univers. Ce fait expliquerait pourquoi, aux débuts du Tantra, les éléments corporels n'étaient pas dissociables de la matière environnante – on l'appelait *Prakṛti* dans le Sāṃkhya, Principe féminin dans la tradition tantrique.

Un des éléments les plus importants du culte tantrique, selon Padoux, implique l'adoration d'une image de la divinité (Padoux, 1963, p. 48). Il s'agit d'une image très complexe, qui peut être visualisée à l'aide de plusieurs pratiques ritualisées. Tout dans le rituel tantrique, souligne Padoux, vise la recreation de l'image divine et son intériorisation par l'adepte. Toutes les techniques que le *tāntrika* utilise – contrôle des souffles vitaux (*prāṇa*), paroles magiques (*mantra*), dépositions divines (*nyāsa*), gestes (*mudrā*), etc. – deviennent des offrandes. Pour le yogin qui recherche la libération, le rituel n'a qu'un vrai objectif : s'identifier à l'énergie divine que représente l'image et s'y unir. Unir son corps (physique et mental) au cosmos. C'est ce que Padoux appelle « la cosmisation de l'homme » dans le *sādhana* tantrique.

Notant que tantrisme et yoga sont indivisibles, Padoux insiste sur l'énorme importance du corps humain pour toutes les traditions tantriques. Malgré les divers degrés d'expression et les pratiques qui diffèrent, la dimension corporelle détient une place centrale dans toutes les écoles tantriques (Padoux, 2010, p. 124). Le yoga est présent également dans toutes les écoles, qu'il s'agisse de techniques somatiques ou de moyens psychiques pour faire avancer l'adepte vers la libération finale. La représentation du corps comme microcosme, continuant certaines idées védiques, est attestée, selon Padoux, dans les plus anciennes *Upaniṣad*. Le tantrisme reprend cette conception védantique pour la joindre aux techniques du yoga et en faire la base de son approche ritualisée. Il va l'élaborer et la complexifier dans un modèle énergétique de l'univers où, comme je l'ai démontré dans le dernier chapitre de mon travail, tous les plans de la création sont homologables et représentés par des divinités féminines

qui incarnent *śakti* et auxquelles le *tāntrika* doit s'identifier lors de l'accomplissement des rites.

Soulignant les origines diverses du Tantra et de l'alchimie, Padoux (*op. cit.*, p. 142) insiste sur le fait qu'ils partagent les mêmes techniques magiques et la quête de l'immortalité, mais que, le domaine tantrique, étant beaucoup plus vaste, aurait ajouté une dimension totalement absente dans l'alchimie – la dimension spirituelle, la recherche du salut. Ainsi, le *tāntrika*, après s'être assuré, par un ensemble de pratiques rituelles, de la présence des divinités (ou des entités cosmiques) dans son corps, entreprend la première partie du culte, celle de la déification de l'officiant. *Nadevo devam arcayet*, « seul un dieu peut adorer un dieu », nous rappelle Padoux (2010, 1963, 1987) la vieille maxime, ajoutant que tous les gestes rituels visent à remplacer le corps humain par un corps divin, qui devient lui-même l'objet du culte, *ātmapūjā*, l'adoration de « soi-même », appelé également *antaryāga*, « sacrifice intérieur ».

Ātmapūjā représente une des plus grandes nouveautés tantriques. C'est un culte inconnu à la tradition hindoue brahmanique ; il n'est pas connu non plus dans les religions populaires. Reprenant des éléments de plusieurs sources, le tantrisme développe un tout nouveau concept qui allait influencer à son tour tous les mouvements religieux, desquels il s'était inspiré. La deuxième étape du culte tantrique, celle de l'« extériorisation » allait, elle aussi, jouer un rôle central dans la vie religieuse de l'Inde. Elle comprend le transfert de la puissance divine du corps divinisé de l'adepte vers l'extérieur à l'aide d'images et de diagrammes (*yantra*, *maṇḍala*), de gestes (*mudrā*) et de formules phoniques (*mantra*). Elle ouvre la voie à la sacralisation de l'espace en dehors de la zone du culte.

Lorsqu'il est question du *sādhana* tantrique, Eliade souligne, comme Padoux, le rôle essentiel que jouent l'iconographie et les techniques de visualisations. Selon le modèle tantrique, hérité du védisme ancien, tous les plans cosmiques sont gouvernés par des puissances divines ; le yogin doit donc « se transporter » vers ces plans de

l'univers, les pénétrer et « s'incorporer la force sacrée » qui les imprègne (Eliade, 1968, p. 209). Afin de visualiser une image divine, ce qui constitue une étape préliminaire des pratiques rituelles tantriques, il faut sortir du plan mental et « imaginer » la divinité à l'intérieur de soi-même. Pénétrer en soi ne veut pas dire, précise Eliade, laisser l'inconscient sortir chaotiquement et créer des images. Le *sādhaka* doit éveiller les forces qui résident en lui afin de visualiser l'image sacrée, celle qui a déjà été révélée et transmise par les précepteurs de son école : « Il faut respecter le canon iconographique traditionnel, c'est-à-dire visualiser ce qui a été "vu" et prescrit et codifié par les maîtres, et non pas ce que l'imagination personnelle pourrait projeter » (Eliade, *op. cit.*, p. 210).

L'étape suivante, et sans doute la plus difficile, consiste en l'identification avec la divinité. Le fameux *nadevo devam arcayet*, cité par tous les tantrisants modernes, n'est pas une expérience mentale, insiste Eliade. C'est une transformation profonde, effectuée tout d'abord par une série d'exercices préparatoires et purificateurs, suivis de « projections » du divin (en fonction d'un code de couleurs selon la mythologie respective) sur le corps de l'adepte, visant à l'homologuer avec le panthéon tantrique, ce qui éveillera, à son tour, les forces cosmiques présentes dans le corps humain. On assiste, dans les traditions tantriques, à une revalorisation du corps humain sans pareil ; la réaffirmation et l'éloge du corps font preuve d'« une importance jamais atteinte dans l'histoire spirituelle de l'Inde. » (Eliade, 1968, p. 229).

La santé corporelle, la puissance, la force et l'homologation au cosmos sont toutes des valeurs védiques, note Eliade, mais le concept du corps divin comme un objectif, en tant que but tout à fait réalisable, est caractéristique pour le tantrisme qui l'amplifie presque excessivement, en réaction à la perspective upanishadique : « Le corps n'est plus la "source des douleurs", mais l'instrument le plus sûr et le plus accompli que l'homme ait à sa disposition pour "conquérir la mort" » (Eliade, *idem*). Fortes de ce postulat, les traditions tantriques, développeront une multitude de techniques pour conserver le corps dans un parfait état. Il devient le lieu du culte, le centre le plus

sacré, que Saraha, un des plus illustres penseurs tantriques de l'époque Pāla, définit de façon poétique : « Ici (dans le corps) se trouvent et le Gange et la Jumnā, et Prayāga et Bénarès ; ici la Lune et le Soleil, les lieux sacrés, les *Pītha* et les *Upapītha*. Je n'ai encore vu un lieu, à la fois de pèlerinage et de béatitude comparable à mon corps » (cité dans Eliade, 1968, p. 229⁹¹).

Eliade expose deux approches, distinctes quoique similaires, dans l'éloge du corps humain : la première, mettant l'accent sur « l'expérience totale de la vie comme faisant partie intégrante du *sādhana* » caractérise toutes les écoles tantriques, alors que la deuxième, soutenant qu'il faut maîtriser le corps pour le transmuier en un corps divin, est typique du *haṭha-yoga*. Cette deuxième approche n'est pas étrangère à la tradition alchimique indienne, Rasāyana, qui – ici Eliade diffère considérablement de Bhattacharyya et quelque peu de Padoux – remplit une fonction clairement sotériologique (1968., p. 280). Si les pratiques psycho-somatiques du tantrisme opèrent au niveau du corps subtil, homologable à l'univers divinisé, le Rasāyana vise, à l'aide de métaux et d'autres substances physiques, la transmutation du corps dans le but de le rendre immortel, de l'affranchir. Dénnotant la symétrie entre alchimie et yoga tantrique (correspondance entre l'or, ce métal « parfait », et l'esprit), Eliade insiste qu'il n'y a aucune science empirique ou une sorte de « préchimie » dans les expériences alchimiques. Il reprend l'explication de Mādhava dans le *Sarva-darśana-saṃgraha*, sur l'alchimie, pour affirmer que les deux méthodes, la tantrique et l'alchimique, aspirent à la libération, *jīvanmukti*. Puisque les pratiques rituelles sont intériorisées, en reflétant l'homologation cosmique avancée par le tantrisme, il est logique, souligne Eliade, de s'attendre à des résultats d'ordre « intérieur », spirituel. Si les pratiques ritualisées corporelles se retrouvent, grâce à la vision tantrique, dans la plupart des systèmes de pensée indiens médiévaux, l'ancienne perspective sotériologique, commune à tout l'hindouisme, en demeure essentielle.

⁹¹ Cité aussi dans Padoux, 2010, p. 124 et dans Dasgupta, 1962, p. 89



Figure 4.1 *Yantra de la déesse Durgā*
(Récupéré de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Durga_Yantra.jpg)



Figure 4.2 *Maṇḍala en honneur de la divinité tantrique Hevajra (bouddhisme Vajrayāna)*
 (Récupéré de https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9c/Hevajra_Mandala.jpg)

Insistant sur l'existence d'une ancienne tradition scientifique tantrique, Bhattacharyya se heurte encore une fois au même problème de manque de sources documentaires. Eliade réagit à l'affirmation de certains auteurs, dont ce dernier, qu'il y aurait eu, dans la tradition alchimique et dans les vieux textes tantriques, de la « préchimie » ou des méthodes empiriques. Selon lui, tout était modéré par la perspective sotériologique, y compris le Rasāyana. Pour Padoux, la dimension spirituelle était caractéristique du tantrisme, beaucoup moins de l'alchimie, qu'il situe dans la tradition magique indienne. Si l'on se base sur les sources écrites du Moyen Âge (l'époque de l'essor de la littérature tantrique), il faudrait donner raison surtout à Eliade, parce que des traités comme le *Sarva-darśana-saṃgraha* de Mādhava décrivent clairement la visée sotériologique de l'alchimie. Mais le point de vue de Padoux n'exclut peut-être pas complètement cette orientation des idées alchimiques ; il s'agit simplement de prendre en considération le fait que les pandits tantriques avaient développé des systèmes complexes, allant bien au-delà de la simple transmutation corporelle de l'alchimie.

Le thème de l'homologation homme-cosmos, attesté par les trois auteurs (à des degrés différents) comme un héritage védique et postvédique, est le fondement même de la nouvelle conception tantrique du corps humain. Les trois auteurs démontrent qu'il s'agit du point de départ du *sādhana* tantrique. Ils mentionnent clairement la déification du corps humain – Bhattacharyya insiste sur l'absence d'idolâtrie et d'un dieu tout-puissant supérieur à toute la création et affirme que rien n'existe en dehors du corps pour le *tāntrika* ; Eliade souligne que l'éloge du corps dans le tantrisme est sans précédent dans toute l'histoire spirituelle de l'Inde ; Padoux met en évidence la création d'un culte totalement nouveau, *ātmapūjā*, commun à toutes les traditions tantriques. Les nombreuses techniques psycho-somatiques et l'énorme importance de l'iconographie témoignent du développement d'un riche ensemble de pratiques, visant à éveiller la force cosmique dans le corps de l'adepte – imaginée comme l'énergie féminine sacrée, les écrits tantriques la nomment *kuṇḍalinī*. Se déplaçant à travers des canaux subtils, appelés *nāḍī*, et « ouvrant » les centres de puissance, les chakras, la

kuṇḍalinī est propulsée en haut par le yogin vers le point *sahasrāra*, où aura lieu l'union ultime avec le principe masculin, Shiva.

Intrinsèquement liée à la conception d'*ātmapūjā*, la physiologie subtile du yoga tantrique est sans doute une des parties les plus reconnaissables de tout le phénomène tantrique. Pourtant, c'est aussi celle qui a subi, et subit toujours, le plus d'exagérations, de déformations et d'appropriations non fondées. C'est pour cette raison que son analyse, à mon avis, n'est point le moyen le plus approprié pour remédier au problème définitoire ; il faut, dans le cadre de ma problématique de recherche, rester plus près des sources du phénomène tantrique, laissant de côté les appropriations modernes. Aussi faut-il souligner que la majorité des traditions contemporaines du *kuṇḍalinī-yoga* ne se réfèrent que très peu aux écrits tantriques qui constituent pourtant la base des conceptions haṭha-yogiques.

Lorsque l'on parle de « physiologie subtile » ou de « physiologie mystique », il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit que d'une image, d'une visualisation, tout comme le reste des visualisations du *sādhana* tantrique. Critiquant l'usage du terme « corps subtil », Padoux rappelle qu'il est question d'une « structure somatique imaginale [...] créée par la pensée du yogin » ; il propose d'utiliser plutôt les termes « corps yogique » ou « corps imaginal » (2010, p. 126).

Ces précisions me paraissaient indispensables, car la formulation « subtile-mystique-magique » dissimule, dans bien des cas, un déplacement de l'accent du tantrisme. Le yoga tantrique, coupé de sa dimension rituelle, se réduit souvent, dans le contexte occidental moderne, aux pratiques sexuelles. Présentes sous formes différentes et à des degrés divers dans certaines écoles tantriques, ces pratiques témoignent d'une grande variété d'approches.

Je tiens donc à rappeler, avant même d'avoir commencé le sous-chapitre suivant, traitant de *maithuna*, l'union sexuelle rituelle, qu'il n'est question que d'un seul élément du *sādhana*. Un élément, quoique central, qu'il ne faut pas détacher du reste

de l'ensemble des pratiques, des doctrines et des rituels qui constituent ce vaste corpus de traditions que l'on nomme aujourd'hui tantrisme.

4.2 *Maithuna*, l'union sexuelle rituelle. Transgression et déconditionnement dans le tantrisme

Insistant sur l'importance de la conception tantrique sexuée du divin, Padoux (2010, p. 145) note que cette conception a fait partie de la cosmogonie indienne depuis l'Antiquité. D'un autre côté, il souligne la présence capitale du lien entre sexe et puissance dans la tradition magico-yogique de l'Inde (*vīrya* veut dire « énergie », mais aussi « virilité »). La symbolique sexuelle a toujours participé dans la vie religieuse indienne – autant dans les rituels, que dans les pratiques ascétiques et dans les spéculations métaphysiques. Cependant, « elle n'a jamais occupé, dans sa réalité religieuse [...] qu'une place limitée » (Padoux, *op. cit.*, p. 146). C'est donc grâce au tantrisme qu'elle a été placée au centre même de la métaphysique et du *sādhana*.

Le recours à *maithuna*, dans les traditions tantriques, peut s'expliquer, selon Padoux, soit par la recherche de la puissance (la femme incarne l'énergie universelle, *śakti*, que l'adepte masculin aspire à s'approprier⁹²), soit par un désir de dépassement de la condition humaine, de fusion avec la divinité. On se tient donc au même schéma de *bhukti-mukti*, que j'ai déjà évoqué lors de la présentation de l'idéologie du tantrisme. J'aimerais affirmer, en accord avec les observations de Padoux, que les textes tantriques mettent très clairement l'accent sur la visée transcendantale, sur la recherche de la liberté. Bien que l'acquisition de *siddhi* et l'appropriation de l'énergie

⁹² Dans la perspective yogique, le yogin doit éviter l'émission séminale qui l'affaiblirait. Cependant, plusieurs écoles tantriques, faisant appel à des techniques transgressives interprètent différemment ce concept. Elles préconisent l'usage (les oblations et la consommation rituelle) de substances impures, y compris et surtout les liquides corporels des officiants, afin de renforcer les mérites du rite accompli – plus la « souillure » est forte, plus le déconditionnement est grand (Sanderson, 1988 et 1995).

soient des thèmes chers aux auteurs tantriques médiévaux⁹³, elles ne sont valorisées que comme faisant partie du chemin vers la délivrance. D'ailleurs, le but ultime de tout *sādhana* tantrique – des sectes les plus transgressives (Kula, Krama) aux traditions les plus proches de l'orthodoxie (Śaiva Siddhānta, Pañcarātra) – est le même que celui de toutes les religions indiennes.

Padoux insiste sur le fait que le sexe tantrique rituel, qu'il soit privé ou collectif (orgiastique), n'est jamais une recherche du plaisir. La perspective hédoniste est absente pour faire place aux aspirations spirituelles. Se fondant sur le texte de *Tantrāloka* de l'érudit cachemiri Abhinavagupta, Padoux (2010, p. 157-159) souligne qu'il y a une grande variété de rites sexuels à l'intérieur même d'une école. Ces rites sont souvent structurés en fonction du niveau d'avancement du *sādhaka*, certaines pratiques n'étant réservées qu'à un minuscule nombre d'initiés. Le caractère ésotérique de plusieurs cultes shivaïtes du Cachemire est accompagné d'une attitude orthodoxe exotérique de la part des adeptes⁹⁴. Mettant en évidence l'évolution de l'usage de *maithuna*, Padoux affirme que l'on peut observer une certaine « domestication » progressive des rites sexuels.

La dimension principale, lorsqu'il est question d'usage de pratiques sexuelles dans le tantrisme, est la transgression des normes. Le sexe rituel tantrique est, dans la plupart des cas, transgressif. Il permet au *tāntrika* de se connecter avec les forces non-disciplinées et non-réprimées (caractéristiques du modèle brahmanique), avec les énergies de l'obscurité et du chaos (Padoux, 2002, p. 20). L'usage rituel du pouvoir transgressif est plus ancien que le phénomène tantrique, note Padoux, comme le témoignent les pratiques des sectes shivaïtes pré-tantriques Kāpālika et Lākula. En

⁹³ Padoux mentionne la description de rites sexuels tantriques en vue de l'obtention de *siddhi* dans les textes de *Jayadrathayāmala*, *Vāmakeśvarīmata*, etc.

⁹⁴ Plusieurs auteurs, dont Sanderson (1990, p. 699) et White (1998, p. 173), citent le vieil adage du *vāmacara*, selon lequel l'adepte doit être *vaidika* (ou vishnouïte) dans la société, shivaïte en public et *kaulika* (ou *śākta*) en privé.

Inde, comme ailleurs dans le monde, la transgression faisait partie des rites érotiques depuis la plus haute antiquité.

Ici, on est confronté encore une fois à un problème définitoire ; certes, le sexe (transgressif) est un élément central, mais il n'est pas exclusif au tantrisme et il n'est pas présent dans toutes les traditions tantriques : « ... we see elements either not found in all Tantric groups or texts, or that exist outside Tantrism and have existed before it » (Padoux, 2022, p. 21). La situation est la même, souligne Padoux, avec la plupart, sinon la totalité, des autres caractéristiques du phénomène tantrique. Or, je pourrais conclure que, pour essayer de définir le tantrisme, l'on ne peut pas se concentrer sur un seul de ses aspects, ni d'ailleurs sur plusieurs éléments « typiques », qui l'auraient précédé ; il faut, tout en retraçant les sources tantriques, le concevoir comme une synthèse s'étant exprimée à travers de multiples traditions.

Même s'il était connu depuis les temps védiques, l'usage rituel du sexe a été transformé par le tantrisme en un instrument du salut (Eliade, 1968, p. 253). Selon Eliade, le *maithuna* tantrique diffère considérablement des fonctions archaïques du sexe rituel, comme en témoignait l'Inde plusieurs siècles avant le phénomène tantrique. Citant des passages de textes anciens, notamment de la *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, Eliade note deux valeurs de l'union rituelle : « l'union conjugale en tant que hiérogamie [et] l'union sexuelle orgiastique, ayant comme but la fécondité universelle » (*op. cit.*, p. 254). La première valeur, attestée à plusieurs endroits dans les écrits védiques, présente la sanctification et l'homologation du plan sexuel au niveau mythologique. Les rites de l'Antiquité, *aśvamedha* et *mahāvrata*, par exemple, témoignent de la deuxième valeur, d'une signification cosmologique, mais surtout du motif ancien de *coincidentia oppositorum*, la conjonction des contraires. Ce motif, soutient Eliade, est demeuré bien présent dans les doctrines brahmaniques, mais les pratiques sexuelles y ont été délaissées progressivement. Ainsi, les « activités charnelles » ont perdu leur sens symbolique.

Selon le modèle d'Eliade, la pratique ritualisée de *maithuna* suit deux étapes (Eliade, 1968, p. 258). La première étape du rite consiste en la réalisation, par le *tāntrika*, que la femme incarne l'énergie cosmique, *śakti*, qu'elle porte en soi le secret de la création, la matière de l'univers, *prakṛti*. Le yogin doit reconnaître, dans la « nudité rituelle de la yoginī », le « mystère » du cosmos. La deuxième étape de *maithuna* implique la transformation de la partenaire du rite en Déesse et du yogin en Dieu. Comme dans les autres pratiques du *sādhana*, le plan humain et le plan divin sont homologués. En s'unissant rituellement (en joignant les deux contraires), les deux officiants échappent au mode de vie profane et participent à la création d'un espace sacré. La spécificité du *maithuna* tantrique, rappelle Eliade, réside dans le fait que le yogin doit retenir sa semence, sinon il tomberait sous « les lois de la Mort et du Temps » ; il resterait, en d'autres termes, enchaîné au cycle karmique des renaissances.

Dans le tantrisme, rappelle Eliade, la passion charnelle, la volupté sert de « véhicule », qui va transporter le yogin vers un tout autre état de conscience – l'expérience de l'unité absolue abolit la condition normale. Il s'agit donc d'un objectif très différent de celui des orgies des rites archaïques de fécondité. L'union des deux principes, masculin (Shiva ou *puruṣa*) et féminin (Shakti ou *prakṛti*) est l'état où les contraires ne sont plus contradictoires, où la polarité est éliminée. L'aspect typiquement tantrique, souligne Eliade, est la volonté du yogin d'« accéder expérimentalement à l'état de non-dualité » (*ibid.*, p. 267). Le tantrisme a développé un ensemble de techniques méditatives, ascétiques et psycho-physiologiques pour unir les contraires, représentés selon les traditions comme : soleil-lune, Shiva-Shakti, *prāṇa-āpaṇa*, etc. Cette union des contraires signifie, rappelle Eliade, la destruction du cosmos profane, la résorption cosmique, le « retour à un état primordial de non-différenciation ». Afin de réaliser cet objectif de libération finale, le yogin doit « marcher contre le courant » – il immobilise le souffle (par le *prāṇāyāma* haṭha-

yogique), il retourne la semence (par la pratique de *maithuna*), il inverse le processus de la manifestation.

La première chose qu'observe Bhattacharyya (1982, p. 121), lorsqu'il étudie les pratiques sexuelles du tantrisme, est que *maithuna* demeure le plus important de tous les rites tantriques. Il analyse des passages du *Kaulāvalīnirṇaya* démontrant que le sexe rituel était préconisé en tant que le seul moyen d'acquérir des *siddhi*. Bhattacharyya souligne également que cet écrit tantrique, le *Kālīvalāsa-tantra* et le *Pārānanda-sūtra* contiennent des descriptions de pratiques « répugnantes » – de l'inceste, etc. Ces pratiques, tout comme les autres éléments du culte tantrique (usage de boissons alcoolisées, participation dans les rites des femmes et des hommes de basses castes, etc.), étaient ridiculisées, soutient Bhattacharyya, dans la littérature médiévale indienne, ce qui reflète un mépris général envers les rituels du Tantra. Ce mépris aurait traversé les époques pour devenir, à l'époque coloniale, une critique ouverte, une forte stigmatisation de toutes les composantes de la tradition tantrique – les textes, les cultes, les doctrines et les adeptes eux-mêmes. Mettant à part le caractère « pervers » de certains rites tantriques, Bhattacharyya se questionne sur leur vraie signification : « These sex rites obviously require some explanation. Whatever their original purpose may have been, there is no doubt that they were used as a means for satisfying the perverted sexual instincts of wealthy persons in the name of religion » (*ibid.*, p. 122). Il cite des exemples de l'indulgence, voire l'encouragement, de pratiques orgiastiques (sous l'inspiration d'un guru) par certains rois et princes pour conclure que l'objectif original de ces rites était bien différent.

Se fondant sur les textes de *Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Chāndogya-Upaniṣad* et plusieurs autres anciens écrits védiques, Bhattacharyya prend comme point de départ de son analyse les vieux rites védiques impliquant une union sexuelle, *asvamedha* et *mahāvratā*. Il souligne que, dans les cultes védiques, la femme était imaginée comme le feu du sacrifice et l'union rituelle était identifiée au *yajña*, le sacrifice lui-même

(1982, p. 172). Bhattacharyya affirme que ces rites, ainsi que le reste des rites de l'Antiquité, étaient, tout d'abord, liés à la magie et non pas à la propitiation (*ibid.*, p. 125). La couche la plus ancienne dans la structure magique rituelle est économique, soutient-il. La magie représentait une « technique primitive de production » et les rites de fertilité occupaient une place importante dans l'économie (l'agriculture) des sociétés antiques. Le symbolisme sexuel universel aurait traversé les époques ; il se serait exprimé dans les manifestations religieuses de l'Inde pour être intégré dans le tantrisme et être valorisé en tant qu'élément central du *sādhana*.

Selon Bhattacharyya, les motifs d'inceste, d'impureté et de transgression rituelles étaient bien présents eux aussi dans la religion védique. Mais si les principes et le contenu des rituels « répugnants », que l'on trouve à la fois dans les sources védiques et dans les écrits tantriques, étaient pratiquement les mêmes, pourquoi, se demande Bhattacharyya, les uns ont bénéficié d'un énorme prestige, alors que les autres, taxés de *vedabāhya*, ont été relégués à un niveau inférieur, stigmatisés dans les marges de la société. Pour répondre à cette question, Bhattacharyya évoque la présence de la tradition parallèle de la religiosité populaire, clairement antagoniste à la védique, qui reflétait la division sociale ; ainsi Tantra a-t-il été l'expression religieuse des classes opprimées de la société indienne.

Bhattacharyya soulève un autre point intéressant et important quant à la place des pratiques sexuelles dans le tantrisme et les récupérations des temps modernes. Selon lui, les sculptures érotiques des temples indiens de Konark, Khajuraho, etc., connus dans le monde entier aujourd'hui, ne sont pas du tout tantriques et ne reflètent point les rites de fertilité qui étaient les sources de *maithuna*. Il s'agit, insiste-t-il, d'une « reflection of the abnormal desires of the dominant class » (1982, p. 373). Les représentations de prouesses acrobatiques et de postures copulatives impossibles ne servaient qu'à nourrir les fantasmes pervers des aristocrates. Elles n'étaient pas, et ne peuvent pas l'être aujourd'hui, une preuve de maîtrise haṭha-yogique. Bhattacharyya

va même plus loin en affirmant que ces représentations ne devraient pas être considérées comme des œuvres d'art tantriques, que les temples qu'elles décorent ne sont point des exemples de l'iconographie et de l'architecture tantriques.

L'auteur indien se révolte contre l'obsession de plusieurs spécialistes contemporains de ne mettre en évidence que cet aspect artistique, plutôt que de chercher les « vrais » monuments tantriques. Les structures des temples du style architectural d'Odisha (la fameuse architecture Kāṇḍya) ou celle du Haṃseśvarī Temple au West Bengal démontrent une conceptualisation parfaite de toutes les règles de l'architecture tantrique⁹⁵. En accord avec Bhattacharyya, je ne peux que déplorer la tendance de plusieurs livres d'aujourd'hui (sérieux et académiques) à se servir des représentations de Khajuraho comme couverture pour leur contenu « tantrique ». On ne peut pas nier que l'obsession contemporaine par la sexualité d'autrefois n'aide en rien les efforts de définition du phénomène tantrique.

⁹⁵ Explicitant et illustrant le concept de « temple in itself is a body », (Singh, 2009, p. 151-184), donne des détails sur le symbolisme espace-microcosme (les *cakra* et la montée de la *kuṇḍalinī* dans un *maṇḍala* tantrique) dans l'architecture de certains temples hindous (Haṃseśvarī, Gurudhām, etc.). Flood (2006, p. 75) cite plusieurs textes tantriques, dont *Dīptāgamata*, *Śilpapraśāsa*, *Ajītāgama*, qui sont consacrés spécialement à l'architecture tantrique des temples. Padoux va encore plus loin en affirmant (2010, p. 242) que les principes de l'architecture tantrique, « sauf pour les structures les plus simples », régissent la construction de tout temple indien.

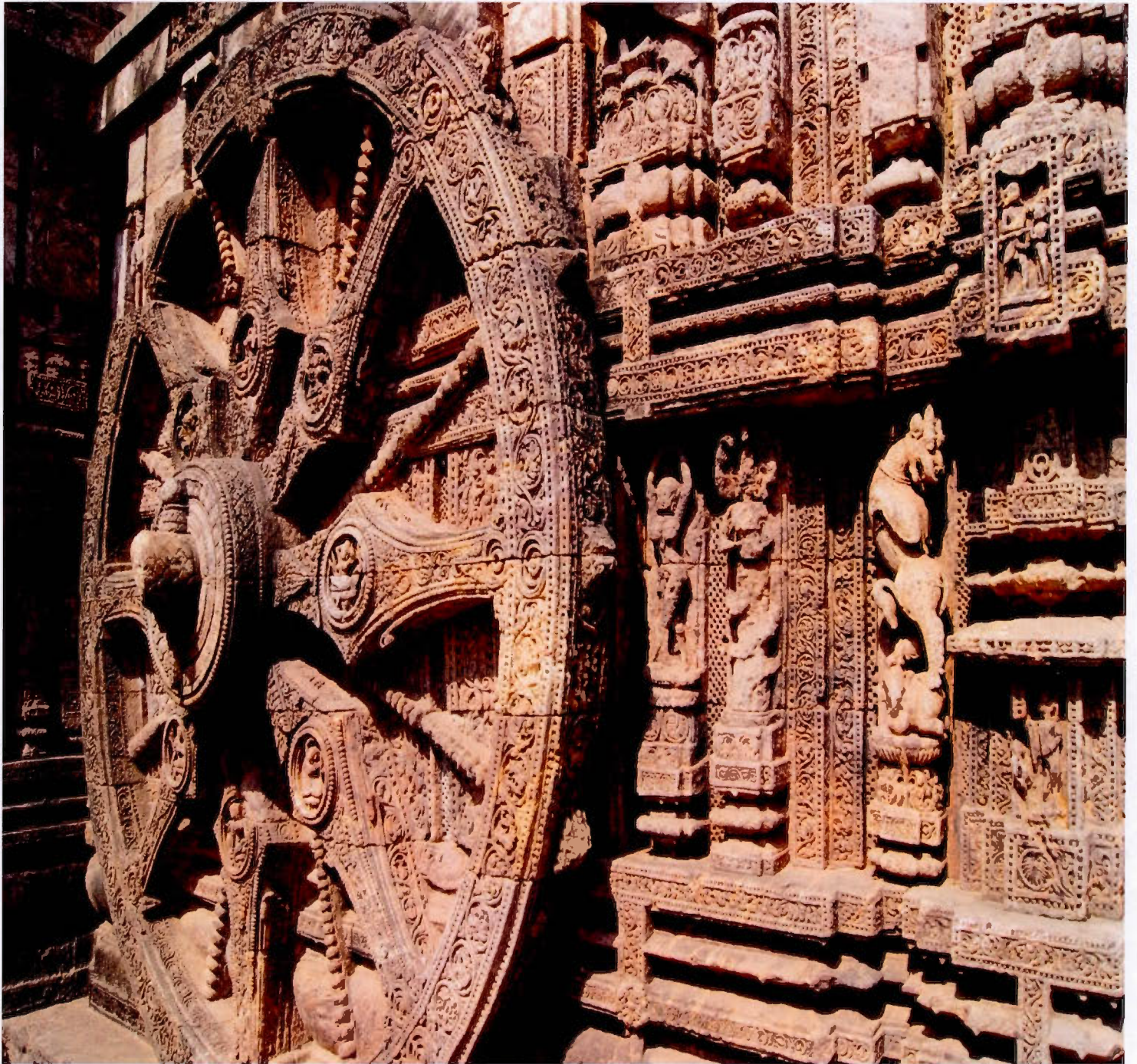


Figure 4.3 Le temple du soleil, *Sūrya*, à Konark en Odisha.
Un énorme chariot aux vingt-quatre roues, symbolisant la course du soleil.
(Photographie : Michel Sokolov)



Figure 4.4 Le temple Liṅgarāja à Bhubaneshwar. Exemple de l'architecture Kāṭiṅga d'Odisha.
(Photographie : Michel Sokolov)



Figure 4.5 Le temple Mukteshvara à Bhubaneswar, la capitale d'Odisha.
(Photographie : Michel Sokolov)



Figure 4.6 Le *śikhara*, le « sommet », du temple Mukteshvara, décoré de danseuses.
(Photographie : Michel Sokolov)

Bien que la recherche de la puissance yogico-magique et l'acquisition de *siddhi* fussent une dimension essentielle des pratiques sexuelles rituelles, elles étaient subordonnées à la quête spirituelle, à la visée sotériologique. *Maithuna*, réservé aux rites les plus ésotériques, n'était valorisé que comme faisant partie du *sādhana* tantrique, destiné à propulser l'adepte vers la délivrance. La perspective du déconditionnement, tel que mentionné par les trois auteurs, impliquait aussi la transgression – usage de substances impures (alcool, viande, chair humaine, sang, etc.). Mais puisque ni la transgression rituelle, ni les rites sexuels n'étaient exclusifs au tantrisme, on peut se demander en quoi est-ce qu'ils définissent le phénomène tantrique. La réponse, selon Padoux et Eliade, est dans l'instrumentalisation du sexe – il n'est plus un rite parmi tant d'autres, mais le noyau même de la vision métaphysique tantrique et de son *sādhana*. *Maithuna* devient le principal, sinon le seul, outil sotériologique dans plusieurs traditions tantriques. La réponse de Bhattacharyya est dans un tout autre registre argumentatif. Il croit que les rites primitifs de fertilité s'étaient conservés dans la tradition parallèle de la religiosité populaire de l'Inde, qui s'est exprimée à travers le phénomène tantrique.

Les trois auteurs s'entendent pour dire que l'union sexuelle rituelle, malgré sa présence dans la religion védique, n'y a jamais occupé qu'une place périphérique. En effet, le védisme avait abandonné progressivement l'usage du sexe rituel, ne gardant que l'aspect mythologique et symbolique. C'est grâce au mouvement tantrique que *maithuna* s'est élevé au-dessus de ses deux valeurs traditionnelles, définies par Eliade comme l'union conjugale (hiérogamie) et le sexe orgiastique (pour la fécondité universelle).

Il faut distinguer, comme le suggère Padoux, entre les approches des différentes traditions. L'élément sexuel, quoique central, n'est souvent interprété que de façon purement symbolique, sans aucun recours à des pratiques sexuelles à proprement parler. D'ailleurs, le point de vue d'Eliade sur les spécificités du *maithuna* tantrique,

notamment sur l'obligatoire rétention séminale, n'est qu'une interprétation haṭha-yogique de l'acte sexuel. Ce n'est pas du tout une perspective pan-tantrique, contrairement à ce qui est avancé sans cesse par des centaines de sectes « néo-tantriques » contemporaines à travers le monde. Les exemples de plusieurs rituels décrits dans des textes tantriques (*Tantrāloka*, *Hevajra-tantra*, *Kulārṇava-tantra*, etc.), impliquant la consommation de liquides corporels, connus dans les traditions de la gauche tantrique comme les « Five Jewels »⁹⁶, prouvent que la description d'Eliade ne concerne qu'un seul aspect d'une seule tradition et qui ne pourrait en aucun cas caractériser tout le phénomène tantrique. En réalité, l'analyse eliadienne du yoga tantrique se résume en très grande partie au motif de la destruction du cosmos, du retour à l'état originel, de la « nostalgie des origines », qui est, ceci est bien connu, le fil conducteur de toute sa pensée.

Je vais poursuivre à présent par l'étude de l'élément le plus caractéristique du *sādhana* tantrique – l'usage des sons mystiques et des formules magiques, les *mantra*. Il s'agit d'un élément aussi marquant qu'il a souvent été assimilé à tout le phénomène tantrique. Ainsi, la voie tantrique était appelée *mantramārga* et *mantrayāna*. Les mantras, comme j'ai l'intention de le démontrer, sont bien plus qu'une pratique rituelle. Ils sont les rites, la puissance de la Parole, la Déesse, la manifestation et la libération.

4.3 L'univers des sons. *Mantra* : l'influence tantrique

Connus dans la tradition religieuse indienne comme des formules d'adoration et de dévotion, les *mantra* sont devenus, dans le tantrisme, des formes sonores de la puissance cosmique, *śakti*, affirme Bhattacharyya (1982, p. 325). Il note que la racine du mot mantra est *man*, « penser », et que le processus mental est d'une importance

⁹⁶ Sanderson, 1995

capitale lorsqu'on récite les mantras. Dans la perspective tantrique, l'esprit doit se concevoir comme l'objet de la cognition sous la forme d'une déité. Ensuite, il se transforme dans cette déité. Bhattacharyya souligne que cette transformation est un principe fondamental du *sādhana* tantrique. Il mentionne que les mantras n'ont pas de caractère propitiatoire dans le Tantra. Les dieux sont créés par les mantras et ceci selon les exigences de l'adepte. Puisque les sons et les lettres se trouvent à l'intérieur du corps subtil, associés aux *cakra* et à la progression de la *kuṇḍalinī*, les mantras doivent être éveillés. La récitation des mantras n'est pas le but, affirme Bhattacharyya, c'est un processus préliminaire. Ils activent les chakras et éveillent l'énergie cosmique.

Le texte de *Śāradā-tilaka*, consacré quasi-exclusivement aux mantras, contient une des premières références du concept *kulakuṇḍalinī*, l'énergie cosmique qui demeure dans un état latent, lovée comme un serpent et qui se manifesterait sous la forme des cinquante lettres de l'alphabet sanscrit. Bhattacharyya rappelle que cet écrit tantrique comporte plusieurs formules destinées à des fins magiques – pour détruire des ennemis, subjuguier des femmes ou même pour ranimer des morts. Dans le *Kulārṇava-tantra*, on attribue aux mantras la plus grande puissance surnaturelle, mais aussi la plus haute réalisation spirituelle (Bhattacharyya, 1982, p. 73). D'après Bhattacharyya, les mantras étaient, historiquement, la continuation des croyances archaïques dans la magie des sons ; dans le tantrisme, cependant, ils ont acquis un sens spirituel plus profond. Ils ouvraient la voie aux visualisations et aux autres méthodes du *sādhana* tantrique, ayant pour but d'identifier le yogin à la déité. En réalité, ils représentent la principale déité pour le pratiquant (*ibid.*, p. 330).

Les sons « mystiques » et les spéculations sur la parole, *vāc*, sont profondément ancrés dans l'histoire religieuse indienne, affirme Eliade (1968, p. 214), en ajoutant que la force créatrice des formules rituelles était attestée à plusieurs endroits depuis les textes védiques les plus anciens. C'est uniquement grâce au tantrisme que les

mantras ont pu devenir un « véhicule de salut », *mantrayāna*. Cette constatation est valide aussi bien pour le contexte hindou (Eliade l'identifie comme étant shivaïte), que pour le bouddhiste.

L'essor des mouvements tantriques est lié à la grande popularité des mantras, qui, pour beaucoup d'Indiens, représentaient une méthode facile et intelligible pour gagner des puissances magiques ou pour accéder au salut. Mais Eliade insiste que ce n'est point le « phénomène de vulgarisation et de dégradation d'une technique spirituelle », qui pourrait mener vers la compréhension du sens métaphysique des mantras. L'importance religieuse et philosophique des mantras repose sur deux fonctions principales : tout d'abord, les phonèmes sont utilisées comme des « supports » au sens yogique du terme (c'est-à-dire en contribuant à la concentration du yogin, au même titre que les *asana* ou le *prāṇāyāma*) ; en second lieu, ils participent à la fondation d'un ensemble doctrinaire et à la création d'un *sādhana* ritualisé et intériorisé, revalorisant et popularisant les concepts archaïques des « sons mystiques ». Cette deuxième caractéristique des mantras représente, selon Eliade, une contribution typiquement tantrique.

Tout comme Bhattacharyya, Eliade soutient que les mantras doivent être « réveillés » et ajoute que le pratiquant est tenu à se conformer à des règles de prononciation (et de visualisation) très strictes, qui assurent l'efficacité de l'exercice spirituel. Si ces règles ne sont pas respectées, toutes les formules rituelles (les *dhāraṇī* et les *mantra*) risqueraient de rester inintelligibles, projetant ainsi le *tāntrika* dans le monde profane, pour lequel ces formules n'ont aucun sens et duquel il essaie de s'affranchir. La participation des mantras dans une structure ésotérique renvoie, selon Eliade, à des pratiques magiques attestées encore dans les traditions chamaniques, où l'on peut observer la création de phonèmes, de mots et même d'un langage secret lors de l'extase cosmique du chaman. Ces états extatiques sont comparables, sur le plan yogique, à la méditation, donc à l'enstase, au *samādhi*. « Tout effort du yogin

tantrique s'emploie à "réveiller" [la] conscience primordiale et à redécouvrir la plénitude qui a précédé le langage et la conscience du temps » (1968, p. 217). C'est ce qui constitue la spécificité de la méthode tantrique est l'effort pour revaloriser (ou resacraliser) tous les niveaux de l'expérience profane. Cet effort yogique se traduit, selon Eliade, par la création d'un vocabulaire secret – j'ai déjà mentionné les particularités du *sandhā-bhāṣā* tantrique.

Puisque les mantras n'appartiennent pas au langage profane, ils doivent être reçus directement et uniquement du maître – *guruvakrataḥ*, de la « bouche du maître ». La transmission ésotérique assure une puissance inégalée des mantras ; ils peuvent gratifier le yogin de toutes les *siddhi* qu'il désire ou le mener infailliblement vers la libération finale. Malgré l'apparente facilité de l'apprentissage – aucun besoin de savoir métaphysique, seulement une récitation appropriée de certains mantras –, le chemin est moins aisé et plus complexe. Il exige un long processus de purification mentale et psychologique, une grande capacité de concentration et de pénétration dans le sens, l'image et la vibration de chaque lettre. La plus grande force des mantras, insiste Eliade, réside dans le fait qu'ils deviennent, à condition d'être récités selon les règles, l'objet même du rite. Et étant donné que dans le monde tantrique chaque divinité, chaque niveau d'énergie cosmique, chaque plan de conscience est homologable à un mantra, ou plus précisément à un *bīja-mantra*, un « mantra-semence », le *tāntrika* « s'approprie son essence ontologique, s'assimile d'une manière concrète et immédiate le dieu, l'état de sainteté, etc. » (Eliade, 1968, p. 217-218). Eliade cite l'exemple de la doctrine bouddhiste *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, un énorme ouvrage de 8000 stances, qui était réduit à un *sūtra*, ensuite à un *dhāraṇī*, après à un *mantra* et, en fin de compte, à son *bīja-mantra* : *praṃ*. Pour l'adepte qui récitera ce *bīja-mantra*, il n'y a plus aucun secret métaphysique de la *prajñāpāramitā* – il a assimilé directement, sans passer par d'autres moyens de transmission, l'essence même du Vide absolu, *śūnyatā*.

Les mantras tantriques ont le pouvoir de faire surgir les divinités et les énergies de l'univers tout entier, de réveiller toutes les correspondances entre le microcosme et le macrocosme. Lorsque le yogin s'applique sur un symbole, il se connecte avec toutes ses forces : manifestées et latentes. Il réalise, par ses pratiques méditatives, par la récitation de mantras, la concentration sur une image, un diagramme ou une couleur que tous les plans divins sont liés, qu'ils participent à une « continuité mystique ». « Le Cosmos, conclut Eliade (1968, p. 218), tel qu'il se révèle dans la conception tantrique, est un vaste tissu des forces magiques ; et les mêmes forces peuvent être réveillées ou organisées dans le corps humain, par les techniques de la physiologie mystique ». Le plus important de tous les éléments du *sādhana*, le mantra joue le rôle fondamental de la destruction du langage et, par ce fait, de la suppression du monde profane, du déconditionnement – il ouvre la voie à la liberté.

Parmi les trois auteurs étudiés, et certainement parmi tous les spécialistes tantrisants contemporains, Padoux est celui qui a contribué le plus à l'étude et à la mise en valeur des mantras tantriques et, dans un contexte religieux plus général, de la parole, *vāc*, en tant qu'élément principal de la spiritualité indienne. Si la présence des mantras est incontournable pour l'hindouisme, dans le cas du phénomène tantrique, elle est absolument fondamentale, inextricablement liée à la compréhension de toutes les traditions qui le constituent : « There is no possible study or understanding of the Tantric phenomenon without an examination and understanding of the peculiar ritual use of forms of speech that are mantras », déclare Padoux (2011, p. 1). Certes, les mantras sont importants pour saisir le phénomène tantrique, mais leur compréhension est aussi indispensable pour pénétrer l'univers rituel de toute l'Inde, car, comme le répète souvent Padoux dans tous ses ouvrages, « il n'y a pas de rite sans mantra ».

En effet, toutes les actions ritualisées tantriques sont accompagnées de mantras ou représentent uniquement des mantras (Padoux, 2011, p. 6). Pendant les gestes rituels, *mudrā*, ou les *nyāsa*, ou encore lors de l'élaboration d'un *maṇḍala*, tout est associé à

la récitation d'un mantra. Même lorsqu'il n'y a pas de rituel extérieur visible – par exemple, dans le cas d'une méditation, d'une prière ou de toute autre forme de pratique yogico-magique ou d'adoration dévotionnelle mentale –, un mantra est présent. Padoux définit la *pūjā* tantrique comme un mélange de visualisations et de mantras. Il souligne que les mantras font également partie du processus de la construction et de la création artistique – dans l'iconographie et l'architecture. Lorsqu'on bâtit un temple (dont la structure, comme je l'ai démontré dans le sous-chapitre passé, reflète la structure cosmique), on utilise un mantra pour amener, invoquer et instaurer la déité. La divinité se manifeste effectivement sous la forme de mantras : « Liṅga is a mere vertical piling of mantras, but of mantras as cosmic entities » (Padoux, *idem*).

Les mantras sont utilisés par les yogins lorsqu'ils doivent visualiser une divinité pendant leurs pratiques méditatives. Le sens originel du mot *dhyāna*, « méditation », est complété, dans le contexte tantrique, par « visualisation » (Padoux, 2011, p. 125). Ainsi, les mantras participent aux pratiques yogiques et aux techniques magiques – les « six actes de magie tantrique » (il s'agit surtout de la magie noire dans ce cas) sont tous exécutés avec des mantras. Les mantras jouent un rôle principal lors de la consécration des amulettes, une coutume restée si populaire partout à travers l'Inde de nos jours encore.

« Au premier plan de ce qui caractérise le tantrisme, souligne Padoux (1963, p. 49), se trouve tout ce qui a trait à la parole et à ses pouvoirs ». Le caractère divin de la parole est attesté depuis l'époque des védas, mais c'est grâce au tantrisme que celle-ci a été assimilée à la nature profonde de l'énergie divine, à son essence même. La parole, dans les mantras tantriques, ne remplit plus les mêmes fonctions que lors des rites védiques. D'ailleurs, les textes tantriques, tel le *Mahānirvāṇa-tantra*, II, 14-15 (cité par Padoux, *idem*), proclament que les mantras védiques ne sont plus efficaces pour les temps du *kali-yuga*. Ils doivent être remplacés par des mantras tantriques,

dont la puissance est telle que, lorsque récités adéquatement et supportés par des techniques yogiques appropriées, peuvent mener l'adepte directement vers la libération.

Chaque mantra, rappelle Padoux, représente un aspect phonique de l'énergie universelle et correspond à un niveau de conscience, à un plan du processus cosmique. Dans cette perspective, typiquement tantrique, parvenir à un de ces niveaux équivaut à son assimilation. Et puisque dans la vision tantrique tout est homologué, cette assimilation est réalisée tant sur le plan divin (macrocosmique) que sur le plan humain (microcosmique). Mentionnant l'existence de certains mantras très anciens (*OM*, *AHAM*, *SAUḤ*, etc.), Padoux les décrit non pas comme dédiés à une divinité en particulier, mais plutôt comme des symboles de l'Absolu. Ces mantras essentiels, hérités du védisme, restent bien présents dans le tantrisme, mais le modèle énergétique tantrique accorde beaucoup d'importance à *vākṣakti*, l'énergie phonique éternelle, qui, dans son évolution et ses transformations, engendre les différents plans cosmiques. La parole est la puissance de la manifestation, souligne Padoux (1963, p. 51), elle est *vācaka*, « ce qui exprime ». C'est elle qui crée, qui supporte la création et qui la détruit lors de la résorption cosmique. Le concept de l'émanation cosmique liée à la parole est bien présent dans toutes les écoles tantriques, malgré des descriptions divergentes. Le motif de la nature éternelle de la parole, faisant partie des doctrines de l'ancien Mīmāṃsā, revêt un sens clairement cosmologique pour les *tāntrika* – la parole est tout d'abord l'énergie divine. Reprenant les vieux éléments védiques, le tantrisme élabore une cosmogonie phonématique tout nouvelle et beaucoup plus complexe. Padoux note deux étapes principales dans la classification des œuvres tantriques : si les premières, les plus anciennes et souvent anonymes, décrivaient surtout des rituels, des mythes et des pratiques yogico-magiques, dont celles liées à la parole, les ouvrages plus tardifs des auteurs érudits, notamment ceux du Trika cachemirien, ont élaboré des systèmes philosophiques hautement sophistiqués. Ils exposent des théories du salut où les mantras occupent la place prépondérante.

Le mantra, en tant qu'énergie pure de la parole, permet au *tāntrika* de s'assimiler la nature de cette énergie – non seulement il devient un délivré vivant, un *jīvanmukta*, mais il s'identifie à la source de la Parole, il est Shiva lui-même, il commande le cosmos dans sa manifestation et sa destruction (Padoux, 1963, p. 293). Padoux va encore plus loin dans sa description de la condition divine du yogin libéré : « ... coïncidant avec la puissance qui crée, soutient et résorbe les univers, il participe à ce qui est au-delà de l'énergie immanente, à la pure Parole transcendante et même à un au-delà de la Parole, non plus Śiva, mais *paramaśiva* ». Afin de clarifier ce concept clé de l'exégèse shivaïte cachemirienne, décrit ici partiellement par Padoux, je dois préciser que selon les écoles dualistes, tel le Śaiva Siddhānta, le but ultime de l'adepte est de devenir identique à Śiva, alors que les non-dualistes (c'est-à-dire la majorité des traditions) proclament l'immersion fusionnante en Śiva comme le but ultime du *sādhana*.

Analysant l'étymologie du mot *mantra*, Padoux note que la racine *man*, « penser », n'implique pas la pensée conceptuelle, l'intelligence discursive, mais une forme plus haute de la conscience, liée à la connaissance transcendante. Le suffixe *tra*, utiliser pour former « instrument », pourrait donner lieu à une traduction du terme par « instrument de pensée », mais l'école Trika proposait, fait remarquer Padoux, une autre étymologie : elle rattache le suffixe *tra* à la racine *trai*, « sauver ». Ainsi les mantras sont-ils à la fois l'instrument de connaissance de l'univers et l'outil du salut des hommes. Padoux se réfère au texte *Tantrāloka* d'Abhinavagupta, qui affirme que « le mantra est ainsi appelé car sa nature est pensée et délivrance » (Padoux, *op. cit.*, p. 294). Se fondant sur les interprétations d'Abhinavagupta, Padoux met l'accent sur la double fonction de la parole : si la parole empirique, ordinaire, est responsable de la création, donc de l'enchaînement dans le cycle des renaissances, la parole pure, transcendante, a un pouvoir libérateur. La parole est à la fois « cause et moyen de la manifestation, donc asservissante, et ce par quoi se résorbe l'univers, donc libérante » (Padoux, *idem*). Et puisque le modèle cosmique est dynamique, en mouvement

constant, l'énergie de la parole effectue un double mouvement : de la source (descendant) et vers la source (ascendant). Le mantra, souligne Padoux, est l'énergie des phonèmes, l'énergie pure, la Parole elle-même. Dans cette perspective, typiquement tantrique, les mantras peuvent apparaître à tous les niveaux de la parole, ils peuvent s'activer et fonctionner à tous les plans cosmiques (les plus bas comme les plus hauts), mais ils peuvent surtout remonter jusqu'à la source.

Dans la vision tantrique, les mantras changent considérablement par rapport à leur caractère védique où ils prenaient la forme d'un verset, groupe de versets ou de petite phrase ; même si ces formules sont restées et que plusieurs traditions ont continué d'en faire usage (par exemple, dans les *mālāmantra*, mantras « en guirlande »), le trait typiquement tantrique se situe dans la place centrale qu'occupent désormais les syllabes et les groupes de phonèmes (*bījamantra* ou *piṇḍamantra*), qui n'ont « aucun sens apparent, mais [...] valeur de symbole » (Padoux, 1963, p. 297). Afin de mettre en évidence la différence entre les mantras védiques et les mantras tantriques, Padoux (*idem*) reprend les paroles de Louis Renou : « le mantra tantrique tend à se situer au-delà du langage, jusque dans la zone même du silence, alors que le mantra védique était plutôt en deçà du langage, témoin d'un sémantisme inachevé ». Si l'aspect « inachevé » des mantras védiques relève de l'incapacité à exprimer et à saisir le mystère de Brahman (qui pourrait être défini également comme silence, d'ailleurs), les mantras tantriques sont orientés vers la source de la Parole, qui, elle aussi, n'est que silence.

« Mais si on trouve des *mantra* à tous les niveaux de la Parole, comment distinguera-t-on les mots ou les sons qui sont les *mantra* de ceux qui ne le sont pas ? », se demande Padoux (1963, p. 297). Certes, il est pratiquement impossible, pour un non-initié, de faire la différence. Le seul moyen de le savoir, selon Padoux, est de s'enquérir auprès d'un maître pour des éclaircissements. Ici réside un autre trait caractéristique du phénomène tantrique : son enseignement étant surtout ésotérique

(du moins pour la majorité des traditions), il n'est intelligible que pour l'initié ; l'érudit peut aussi consulter les écritures, *śāstra*, qui, surtout avec le développement de l'exégèse du Cachemire et l'essor du Vajrayāna au Tibet, consacraient plusieurs pages à l'enseignement des mantras. En effet, tous les écrits tantriques accordent une place essentielle aux mantras, d'où l'assimilation du terme *mantraśāstra* au *tantraśāstra*. « Il n'est pas de texte tantrique, conclut Padoux (*idem*), qui ne cite des *mantra* ».

Il ne faut pas pourtant déduire, malgré les multiples spéculations sur les mantras rédigées par les auteurs de traités volumineux tantriques, que le sens profond des mantras peut être communiqué par écrit. Un mantra, lorsqu'il est écrit, soutient Padoux (s'appuyant sur la position du Trika), n'est que lettres mortes, il n'a pas de puissance (1963, p. 313). Afin qu'il soit vivant, afin qu'il agisse, il est nécessaire d'unir l'énergie phonique (le plan humain) à l'énergie spirituelle (le plan divin). Il ne faut pas se contenter d'une prononciation rationnelle, de « sons audibles empiriques » – le mantra doit se situer au-delà du langage. Quoique ceci soit plutôt une exception, un mantra peut aussi être visualisé sous une forme écrite (Padoux, 2011, p. 123). L'important pour l'adepte est de méditer sur le mantra – en le prononçant (*japa*) ou en l'intériorisant. Dans les deux cas, il l'assimile à sa propre conscience, à sa force spirituelle. Car l'essentiel est dans cette Énergie spirituelle – c'est elle qu'exaltait le *tāntrika*, c'est vers elle qu'il se projette et c'est par elle qu'il transcendera les dualités de la manifestation.

Bien que les mantras existent en Inde depuis les temps les plus reculés, c'est grâce au tantrisme qu'ils ont gagné le statut de véhicule du salut, comme l'affirment Eliade et Padoux. La présence fondamentale des mantras dans tous les écrits tantriques, dans les rituels de toutes les écoles et à travers toutes les époques de l'évolution tantrique prouve qu'ils ne devraient pas être considérés comme un *autre* élément du *sādhana*. Ils sont très clairement au cœur même du phénomène tantrique et apportent plusieurs nouveautés par rapport aux autres pratiques religieuses. Les mantras tantriques n'ont

pas de caractère propitiatoire, comme le souligne Bhattacharyya, mais ne sont pas uniquement des formules magiques, comme l'étaient dans les traditions archaïques chamaniques ou védiques. Ils sont destinés à « éveiller » l'énergie. Cette énergie est identifiée par les auteurs comme cosmique, divine, transcendante, comme *śakti*, la puissance de la Déesse.

Eliade met en évidence deux valeurs principales des mantras : ils servent tout d'abord de supports pour les techniques yogiques et ensuite, ils constituent un système de savoirs et un ensemble de pratiques ritualisées ; ils participent dans une sotériologie, la définissant et la mettant à part de toutes les autres. Si les mantras sont fondamentaux pour comprendre le tantrisme, selon l'expression de Padoux, ils sont également indispensables au rituel même. Il s'agit de tout rituel, non seulement du tantrique. Ceci constitue la plus grande contribution tantrique à l'hindouisme sur le plan rituel – la *pūjā* hindoue d'aujourd'hui démontre une énorme influence tantrique. L'importance des mantras tantriques est bien visible aussi dans le bouddhisme, qui, dans ses débuts, était si opposé, ouvertement hostile, à toute forme d'usage magique. Le Vajrayāna est sans doute le meilleur exemple de l'omnipotence de la parole tantrique.

Selon le principe fondateur de la cosmologie tantrique, celui des correspondances cosmiques, les mantras ont pour but d'éveiller les énergies de tous les plans de la création, humains comme divins, microcosmiques que macrocosmiques. La parole est présente à tous ces niveaux énergétiques, mieux encore, elle *est* ces niveaux. Car, nous rappelle Padoux, la Parole est source de l'engendrement, de la manifestation, du support et, ultimement, de la résorption de l'univers. Dans cette perspective, maîtrise de la parole veut dire maîtrise de l'univers tout entier. Et puisque la parole a une double fonction – créer et détruire, assujettir et affranchir –, c'est par la destruction du langage empirique et discursif, le langage de l'enchaînement karmique, que le *tāntrika* arrive à transcender le monde profane.

Les mantras n'ont pas besoin de culte ni de rituel extérieur – ils *sont* les rites et les divinités. Ainsi, les mantras peuvent être récités en privé ou en public. Plusieurs auteurs, dont Padoux et Sanderson, soulignent l'apport tantrique dans le processus de domestication des observances religieuses en Inde. Or, je crois que les mantras y ont joué un rôle fondamental. N'oublions pas que, après tout, les mantras tantriques sont censés être les mieux adaptés aux besoins de notre époque, le *kali-yuga*, et qu'ils sont accessibles, selon la perspective tantrique, à tous – sans différence de caste, de classe ou de sexe. Avec le processus de l'exotérisation des pratiques tantriques des derniers siècles, ils sont à la portée de tout le monde. C'est dire si le tantrisme a influencé les religions de l'Inde.

CONCLUSION

Malgré les années qui passent et les nombreuses études qui ne cessent de paraître, le phénomène tantrique reste toujours malaisé à définir. La notion même de *tantrisme* nous est parvenue du XIX^e siècle, mais l'origine du terme *tantra* se perd dans les époques les plus éloignées. La signification originale de ce terme, comme en témoignent les textes anciens, n'avait rien de métaphysique ou de religieux. Bien que certains écrits fussent présents avant le début du Moyen Âge, c'est l'époque médiévale qui devint le témoin de l'essor d'un grand corpus littéraire, dont la caractéristique principale fut l'exposition de pratiques religieuses différentes de celles que le brahmanisme avait adoptées et imposées comme la norme de la religion orthodoxe et le noyau du système socioreligieux indien. Les écrits de ce corpus, affichant souvent un caractère ésotérique, n'étaient pas tous appelés *tantra*. Or, on ne peut pas soutenir, lorsque l'on veut définir le phénomène tantrique, qu'il représente seulement ce qui est décrit dans les tantras. La littérature tantrique reprenait des cultes et des rituels qui existaient déjà, certains depuis fort longtemps.

Au moment où les indianistes de l'époque coloniale découvraient l'existence de ce corpus de textes, certaines des pratiques religieuses qu'il décrivait étaient stigmatisées et dénigrées en Inde ; on les identifiait au *vāmacara*, synonyme lui-même de la magie noire. La représentation initiale occidentale, de la période de la fin XVIII^e – début XIX^e siècle, ne différait pas de celle de l'orthodoxie indienne, les premiers chercheurs ne dépendant que des sources brahmaniques. Les doctrines des tantras devinrent connues grâce aux traductions de sources en sanscrit présentées par Sir John Woodroffe, et cela, quelques décennies après l'apparition du terme *tantrisme*. Il déploya beaucoup d'efforts afin de laver l'image négative que ce terme désignait déjà. Voulant à tout prix défier les préjugés et souligner le message « noble » des doctrines, Woodroffe en dissimula les pratiques scandaleuses. Ainsi, les premiers tantrisants

oscillaient entre image noircie et image embellie, contraints à utiliser une notion occidentale que la tradition qu'elle était censée définir ignorait. Les études tantriques du XX^e siècle avaient donc la tâche de redéfinir ce qui fut, à l'époque coloniale, objet de méprises et de mépris.

Lors de son émergence, la notion *tantrisme* se référait aux rites et pratiques mieux adaptés (que les brahmaniques) au *kali-yuga*, dessinant une nouvelle voie vers le salut. J'ai entrepris, dans le deuxième chapitre de mon travail, d'analyser les particularités des doctrines tantriques, considérées comme une seconde révélation, *śruti*, pour l'époque actuelle. Les trois auteurs étudiés situent unanimement le phénomène tantrique dans l'espace religieux indien ; ils s'entendent pour dire que la métaphysique tantrique reprend les principales idées védantiques. L'importance de la perspective védantique, dont témoignent à des degrés divers les textes tantriques, n'est pas tellement le résultat d'une superposition, comme l'affirme Bhattacharyya, mais elle est l'expression d'une grande interdépendance des traditions religieuses indiennes. Sur le plan idéologique, le tantrisme n'a pas un noyau qui lui est propre. Si l'on veut le définir, il faut renoncer à l'identifier en tant qu'un système distinct. Une nouvelle sotériologie veut dire avant tout une nouvelle vision.

La base idéologique du Tantra affiche beaucoup de similarités avec le yoga et le Sāṃkhya, mais en diffère dans un aspect fondamental. Le Sāṃkhya est athéiste, le yoga n'est que superficiellement théiste, tous les deux sont des systèmes dualistes. Or, la majorité des traditions tantriques sont non-dualistes et avancent une conception sexuée du divin. Étant inséparable du yoga, la méthode tantrique annonce une rupture avec la perspective védantique – ce n'est plus seulement la libération finale, *mokṣa*, qui compte pour l'adepte, mais aussi la jouissance du monde matériel et sa domination magique, *bhoga*. Cette double visée de *bhukti-mukti* est sans doute un des traits les plus caractéristiques du tantrisme. Et puisque la méthode tantrique est censée être la mieux adaptée pour le *kali-yuga*, l'affranchissement du cycle karmique des

renaissances doit survenir dans cette vie même – c'est donc l'objectif de *jīvanmukti* qui est défendu par les écoles tantriques. L'union des deux principes (masculin et féminin) n'est pas une émancipation du *puruṣa* de la *prakṛti* par la connaissance ou par les techniques méditatives, mais une union dans le corps et dans le monde, qui ne sont, selon la perspective tantrique, ni illusoires ni irréels ; le *tāntrika* aspire à leur sublimation. En détruisant le cosmos profane, il *resacralise* sa propre existence, pour reprendre l'expression d'Eliade.

Dans le troisième chapitre, qui traitait du système des rituels tantriques, j'ai essayé de comprendre quel était le substrat de la tradition tantrique. L'héritage védique est présent dans les rituels tantriques, mais les influences autochtones sont bien plus visibles. Sans aller, comme Bhattacharyya, jusqu'à affirmer que le Tantra était la réaction des couches populaires face à l'oppression brahmanique, je crois que l'élément non-védique constitue la plus large partie du substrat du phénomène tantrique. La présence de l'antique « religion de la Mère », des rites de fertilité, des innombrables divinités locales tribales, etc. – les traces de la spiritualité aborigène sont très nombreuses.

Il demeure difficile de mesurer l'empreinte de tel ou tel constituant tantrique afin de lui accorder la primauté ; mais s'il est vrai que le Tantra et le Yoga sont inséparables et que les origines yogiques ne sont pas à chercher dans les coutumes aryennes, comme l'affirment les trois auteurs, ainsi que la majorité des spécialistes, je ne pense pas que l'élément non-védique puisse être considéré seulement comme « populaire » par opposition au caractère « savant » du fond védique indo-européen, comme le soutient Padoux. Le niveau de sophistication et l'ancienneté de plusieurs des pratiques yogico-tantriques laissent supposer plutôt l'existence d'un fond proto-indien, lié à une culture très avancée. Cette culture se serait conservée, sous des formes différentes, à la fois dans les croyances aborigènes et dans la religion védique, qui, peut-être contre son gré, aurait subi son influence. Le yoga avait intégré le védisme bien avant que

Patañjali ne le structurasse en un système de pensée, accepté comme orthodoxe. Le tantrisme, quelques siècles après Patañjali, exerça la même influence sur le brahmanisme et finit par imposer un bon nombre de ses cultes et rituels. Les pratiques les plus scandaleuses et transgressives furent rejetées par l'élite brahmanique, qui stigmatisa leurs adeptes. Il est important de souligner que le brahmanisme avait influencé énormément lui aussi les idées tantriques, ce qui explique, entre autres facteurs, l'exotérisation progressive des rites de plusieurs sectes tantriques.

En ce qui concerne le ritualisme tantrique, il faut retenir l'énorme place qu'occupent les déesses féminines dans le panthéon et, par conséquent, dans les différentes pratiques du *sādhana*. L'énergie, autant cosmique, manifestée (*śakti*), qu'humaine, latente (*kuṇḍalinī*), est féminine dans le modèle tantrique⁹⁷. La place prédominante de la Déesse (sous toutes ses formes et à tous les niveaux) témoigne de la forte intégration des cultes locaux aborigènes, d'une part, et de la revalorisation et la redéfinition des vieux motifs mythologiques védiques, d'autre part. Que la transmission rituelle ait été directe – par la religiosité populaire – ou par l'entremise du védisme-brahmanisme (l'hypothèse de Padoux), il est clair que la conception tantrique de la féminité sacrée a fini par influencer une grande partie des pratiques religieuses orthodoxes hindoues. Elle s'est également superposée au yoga – mettant l'accent sur la maîtrise de l'énergie, la *kuṇḍalinī*, par le yogin, la tradition tantrique des Nātha s'est imposée, au fil des siècles, comme une des formes yogiques les plus répandues. D'ailleurs, le haṭha-yoga d'aujourd'hui, un des héritiers directs de ce courant, est de loin le yoga le plus populaire.

Au quatrième chapitre, j'ai entrepris d'analyser le thème de l'homologation du cosmos, qui reflète une vieille conception védique, attestée dans les textes anciens. Contrairement à la perspective du védisme, cette conception fut élaborée et développée dans le tantrisme à tel point que le corps humain se trouva au cœur même

⁹⁷ Malgré la divinisation de la femme, la perspective demeure clairement masculine dans le Tantra – le yogin (le « héros » mâle, *vīra*) s'approprie l'énergie féminine, s'assure de la maîtrise de l'univers.

de l'univers rituel. La constatation que le corps n'est plus une source de douleurs et de souffrances marque la plus grande rupture avec le Vedānta et sert de fondement à la nouvelle sotériologie. La libération, affirment les écoles tantriques, ne se fera qu'à travers le corps – il est le *seul* instrument du salut. Sans le renier comme une création illusoire, le tantrisme décide de le diviniser, de le cosmiser. La cosmisation de l'homme prend, dans le Tantra, des proportions sans pareilles – toutes les fonctions physiologiques et psychiques correspondent au macrocosme, tous les plans humains représentent des niveaux énergétiques divins. Les déités résident dans le corps de l'adepte, elles participent à toutes ses actions rituelles. Le culte tantrique, impliquant des rituels complexes avec des visualisations, des gestes, des images, des diagrammes et surtout des sons mystiques, est un culte à soi-même en tant que déité, un *ātmapūjā*. Dans le but de s'affranchir, le yogin doit se servir, entre autres, d'une de ses plus grandes forces, la force sexuelle.

L'usage rituel du sexe n'est point exclusif au tantrisme, celui de la transgression – non plus. Les deux précèdent le phénomène tantrique et pourtant, les pratiques sexuelles demeurent sans doute une de ses particularités les mieux reconnaissables. Dans le modèle védique, le sexe rituel se situe dans la périphérie, alors que le Tantra le place au cœur de son *sādhana*. Ainsi le *maithuna* n'est plus un rite parmi tant d'autres, mais vise à unir le couple humain (assimilé au couple divin), à fusionner la force vitale du yogin et la puissance cosmique féminine. La fonction purement magique des anciens rites de fertilité (féconder et régénérer la terre) change complètement, elle aussi, dans la perspective tantrique. *Maithuna* n'est pas une démarche isolée ; il n'a pas de valeur, sauf s'il fait partie de l'ensemble des pratiques ritualisées. Autrement, il se transforme dans un acte profane, enchaînant les officiants au lieu de les affranchir. Lorsqu'il est question du recours aux pratiques sexuelles dans le tantrisme, il est important de distinguer entre les approches des différentes écoles tantriques, sans se précipiter à absolutiser la place du sexe rituel. Certaines de ces écoles préconisent l'usage transgressif, d'autres se concentrent sur les techniques yogiques, d'autres encore

insistent sur l'aspect symbolique, rappelant que le *maithuna* n'est qu'un moyen de déconditionnement de l'adepte.

On ne peut pas s'imaginer un rite tantrique et, dans un contexte religieux plus large, un rite hindou sans l'usage de *mantra*. Formules de dévotion mystique dans le védisme, chargées de puissance magique dans les traditions antiques, les mantras deviennent un véritable véhicule du salut, *mantrayāna*, dans le tantrisme. Ils représentent les divinités des différents plans cosmiques et doivent être « éveillés » par l'adepte. En récitant un mantra, il s'approprie la puissance du niveau de conscience qui lui est associé – la parole, *vāc*, n'est plus seulement la représentation de la divinité, elle *est* la divinité, elle *est* la Source de toutes les divinités. Assimiler l'énergie divine correspond, dans la perspective tantrique, à une remontée à cette source de la manifestation. Les mantras tantriques, maîtrisant la puissance de la parole, sont aussi responsables de la destruction du langage, de la suppression du cosmos profane. Élément typiquement tantrique, cette double fonction des mantras a influencé profondément toute la vie religieuse indienne. Certes, c'est une grande innovation, mais c'est aussi la continuation d'une vieille tradition, on ne peut plus indienne.

À la fin de ce travail, il est temps d'essayer de surmonter les difficultés, d'assembler tous les arguments des trois auteurs analysés et de produire une définition du phénomène tantrique. M'inspirant des observations de Padoux (2002) et de Goudriaan (1979), j'aimerais commencer par faire une distinction entre les « constituants » tantriques et le « tantrisme » à proprement parler. Certains des constituants, qui précèdent la composition des écrits tantriques, ne peuvent pas être considérés comme le phénomène lui-même. Les cultes de divinités féminines redoutables, par exemple, ou bien les pratiques magico-yogico-alchimiques, étaient des sources, des inspirations du tantrisme, mais, sur le plan chronologique, ils restent clairement pré-tantriques. S'annonçant dès le V^e siècle, le tantrisme consiste en un processus de synthèse qui

s'étale sur une longue période et qui s'est manifesté dans plusieurs régions de l'Inde. Son apogée, associé à la composition de la majorité des textes et à la prolifération de ses rituels, se situe entre le VIII^e et le XII^e siècle. C'est un mouvement religieux hétérogène, dont les sources principales sont à chercher parmi les *darśana* classiques, notamment le yoga, et surtout au travers des rites et des cultes autochtones populaires.

Typiquement indien, le phénomène tantrique s'est exprimé à travers plusieurs écoles, sectes, groupes. On ne peut pas le caractériser par une seule tradition exclusive, mais par un ensemble de traditions, ayant développé des doctrines similaires et des pratiques analogues, non conformes aux normes officielles brahmaniques. Cet ensemble de traditions, que l'on appelle maintenant *tantrisme*, peut être défini de différentes manières : par ses textes, ses rituels, ses pratiques, son idéologie... j'ai opté pour la mise en évidence de certains des traits les plus significatifs dans chacun de ces quatre domaines – non pas pour englober et essayer de définir ainsi le phénomène tantrique, mais pour les prendre comme points de repères afin de débiter une réflexion sur ce phénomène. Certes, on peut prolonger la liste des composantes distinctives, que j'ai dressée, mais est-ce nécessaire ? Est-ce la bonne méthode pour rendre le phénomène plus intelligible ? En reprenant les propos de Padoux sur la nature des mantras tantriques (2011, p. 10-11) et les adaptant à un contexte de définition plus large, je formulerais la question : une étude avec plus d'éléments, plus informative, serait-elle plus exhaustive, ajouterait-elle à la compréhension du phénomène ?

Tout d'abord, ni la prolongation de la liste ni l'assemblage des composantes dans un « tout » ne garantissent une solution au problème définitoire – le « tout », que l'on choisit d'appeler *tantrisme*, n'est peut-être qu'une « abstraction fabriquée par des orientalistes » (Padoux, 1981), qui se fondent sur les traits constituants tantriques décrits dans les *tantra*. Une autre partie du problème vient du fait qu'aucun des éléments caractéristiques n'est exclusif au tantrisme – ni ceux que j'ai examinés ni les

dizaines d'autres que l'on pourrait ajouter. S'engager à les suivre jusqu'à leurs sources équivaldrait à vouloir tracer les limites de l'espace tantrique, mais ceci est une entreprise risquée, parce que la délimitation d'une sphère tantrique pourrait causer la conceptualisation du tantrisme en tant qu'un système séparé⁹⁸. Or, de toute évidence, c'est ce qu'il n'est pas. On pourrait également réduire ce phénomène à la manifestation d'une tradition unique, comme le fait Bhattacharyya. Je ne crois pas que cela soit la réponse au malaise définitoire non plus. Chercher à confiner le phénomène tantrique à l'expression d'une seule tradition présuppose son identification à une entité religieuse – aujourd'hui, le terme même de « Tantric religion » paraît déplacé.

Le Tantra semble toujours aussi évasif et envahissant, vague et en vogue, insidieux et insigne. Étant donné que la notion *tantrisme* n'est qu'une invention tardive, sans rapport direct avec le phénomène lui-même, certains chercheurs contemporains font remarquer que le tantrisme n'a peut-être jamais existé. Cette remarque peut s'avérer valable, si l'on regarde certains adeptes des quelques traditions d'inspiration tantrique qui subsistent aujourd'hui – ils ne se définissent point comme des *tāntrika*, leurs écoles ne portent pas la marque tantrique non plus ; et pourtant, une analyse de leurs pratiques, doctrines ou rituels révélerait plusieurs des traits caractéristiques tantriques. Cette remarque est surtout valable si l'on conçoit le tantrisme comme un système religieux à part entière, distinct des autres religions indiennes.

Avant de vouloir définir le phénomène tantrique comme le fruit exclusif des spéculations des chercheurs, n'existant que dans les esprits des tantrisants, je crois qu'il faut le concevoir en tant qu'une approche, une méthode, une vision. Si la notion de « tantrisme » prétend désigner un grand mouvement religieux, ce n'est pas dans le but de créer *a posteriori* un nouveau système, mais pour signifier sa spécificité de

⁹⁸ Les définitions du tantrisme « as a ritual and doctrinal system » et « a well-established tradition », avancés par Goudriaan (1979, p. 17-23), ont été vivement critiquées par Padoux (1981). Aujourd'hui, la quasi-totalité des spécialistes affirment la non-existence d'un système séparé ou d'une seule tradition distincte.

s'approcher différemment, d'expérimenter une autre méthode, d'appliquer une nouvelle vision à l'égard des spiritualités indiennes existantes.

À travers les époques, la perspective tantrique a participé au changement de plusieurs aspects de toutes les formes religieuses indiennes. Moteur d'une synthèse grandiose, elle est devenue un facteur décisif dans l'évolution du brahmanisme orthodoxe, lui permettant de renouveler le plein sens de sa doctrine, d'ouvrir sa codification rigide et de s'enrichir des comportements religieux de l'Inde entière. Que l'on veuille la définir par des termes tardifs et des notions étrangères ou pas, la vision tantrique, depuis son apparition, n'a jamais cessé d'être présente dans la vie spirituelle de l'Inde. Que l'on puisse l'identifier et la circonscrire ou pas, elle fait désormais partie non seulement de la religion, de l'art et de la culture indiens, mais de l'Inde elle-même. Aujourd'hui, les chercheurs du monde entier s'appliquent à l'étudier – elle participe à l'ouverture de nouveaux horizons et favorise les échanges culturels. Après des jours et des mois de recherches il y a de quoi se réjouir.

ANNEXE A

PRINCIPAUX SYSTÈMES DE PENSÉE, *DARŚANA*, DE L'INDE ANCIENNE⁹⁹**Orthodoxes (*āstika*)***Mīmāṃsā*

Appelé également *Pūrvamīmāṃsā*, « première investigation ». Naturaliste et réaliste. La notion de l'Être suprême n'apparaît que plus tard dans les écrits. La théorie du *dharma* y occupe une place fondamentale. Analyse détaillée du langage. Le texte essentiel de cette école est le *Mīmāṃsā-sūtra* de Jaimini (daté vers le III^e siècle AEC), mais l'existence des doctrines précède sa composition¹⁰⁰.

Vedānta

Littéralement « la fin », « l'accomplissement », du Veda. Appelé aussi *Uttaramīmāṃsā*, « ultime investigation », ce courant influent de l'hindouisme est voué à la métaphysique. Exprimé dans les premières *Upaniṣad* (fin VIII^e s. AEC), le Vedānta met l'accent sur les concepts de *Brahman* et *Ātman* (« l'âme universelle » et « l'âme individuelle »), qui, dans la perspective védantique, sont identiques. Le Vedānta constitue le noyau du modèle religieux orthodoxe de l'Inde.

⁹⁹ Cette présentation sommaire n'a point la prétention de donner une définition exhaustive des *darśana*. Lors de son élaboration, je me suis fondé sur : Filliozat. Inde (Arts et culture)... Dans *Encyclopædia Universalis* ; Varenne. Vedānta. Dans *Encyclopædia Universalis* et Dasgupta, 1922.

¹⁰⁰ Donnée à titre indicatif, la datation de tous les personnages historiques, ainsi que des anciens textes, demeure toujours un sujet de débat parmi les indianistes.

Sāṃkhya

Le sage Kapila (VI^e s. AEC) est considéré comme un de ses fondateurs. La doctrine essentielle du Sāṃkhya comprend les vingt-cinq *tattva*, « réalités », de toute l'existence. Selon ses doctrines, *prakṛti*, la nature, est éternelle, alors que *puruṣa*, l'« esprit », l'« être spirituel », est en opposition à tous les autres *tattva*. L'objet principal de cette école est l'analyse de la représentation.

Yoga

Tradition très ancienne aux origines probablement non-védiques. Le yoga est attesté à des époques bien antérieures à la composition des *Yoga-sūtra* par Patañjali (II^e s. AEC - II^e s. EC). La métaphysique du yoga de Patañjali, soit la forme dite « classique », reprend des idées essentielles du Sāṃkhya, mais son objectif est clairement sotériologique. Le yoga s'intéresse à la psychologie et à la physiologie ; il développe des techniques de méditation, présentes dans la plupart des formes religieuses indiennes, qui visent à affranchir l'adepte.

Nyāya

École de la logique. Les *Nyāya-sūtra* (III^e-II^e s. AEC) exposent le fondement théorique, mais *nyāya* fut utilisé dans les débats des philosophes indiens bien avant la « constitution » d'un système, un *darśana*, séparé.

Vaiśeṣika

Ce système philosophique expose la théorie atomiste, qui, avant le V^e siècle AEC, était presque matérialiste. Le texte *Vaiśeṣika-sūtra* de Kaṇāda (II^e-I^e s. AEC) mélange des thèmes de la physique, l'éthique et la métaphysique. La méthode de cette école met l'accent sur *vaiśeṣa*, « l'étude des particularités spécifiques ». L'épistémologie du Vaiśeṣika ne reconnaît que deux moyens de connaissance : l'observation et l'inférence.

Hétérodoxes (*nāstika*)

Bouddhisme

(VI^e-V^e s. AEC). Ses débuts sont liés au personnage de Siddharta Gautama, l'« Éveillé », le Bouddha. Le but ultime (variant selon les écoles et les époques) est le *nirvāṇa*, la libération du cycle des renaissances.

Jainisme

Vardhamāna, appelé aussi *Jina*, « vainqueur », ou *Mahāvīra*, « Grand héros », vécut au VI^e-V^e s. AEC. Considéré par la tradition comme le dernier des vingt-quatre *Jina*. Le but ultime du dévot jaïniste est la libération du cycle karmique, le *mokṣa*.

Cārvāka

Ajita Kesamkambali (VI^e s. AEC) est un des premiers représentants. Cette école matérialiste rejette les idées de réincarnation, karma et affranchissement spirituel. Son concept fondamental est qu'il n'existe pas d'âme, qu'il n'y a pas d'autre « soi » que le corps. La perception est le principal moyen du savoir. Aucune source écrite directe du Cārvāka n'est survécue.

Ājīvika

Littéralement « qui suit les règles de vie ». Makkhali Gosala (V^e s. AEC) est considéré comme le fondateur de l'école. La théorie de ce système est caractérisée par du déterminisme absolu, par du fatalisme. Son concept central est *niyati*, la « destinée ». Matérialiste, Ājīvika rejette l'idée du cycle karmique.

BIBLIOGRAPHIE

Apffel-Marglin, F. (1985). *Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis of Puri*. Delhi: Oxford University Press.

Apffel-Marglin, F. (1994). The Sacred Groves. *Manushi*, 82. 22–32. Récupéré de http://www.manushi-india.org/issues/issue_cover82.htm

Avalon, A. (pseud.) (1972). *Tantra of the Great Liberation (Mahānirvāṇa Tantra)*. New York: Dover.

Banerji, R.D. (1915). The Pālas of Bengal. *Memoirs of the Asiatic society of Bengal*, 5(3). Récupéré de <https://archive.org/details/memoirsofasiat5191317asia>

Bardin, L. (1977). *Analyse de contenu*. Paris: Presses Universitaires de France.

Barretta, S. (2012). *Tantric Selves: Body, Mind, and Society in the Religious Cultures of Medieval Kashmir*. Thèse de doctorat. Philadelphia: University of Pennsylvania. Récupéré de ProQuest Dissertations & Theses. UMI 3542777

Bharati, A. (1965). *The Tantric Tradition*. London: Rider.

Bharati, A. (1984). History of the Tantric Religion: A Historical, Ritualistic and Philosophical Study. *The Journal of Asian Studies*, 43(4). 777-778. <http://doi:10.2307/2057177>

Bhattacharyya, N. N. (1975). *Ancient Indian Rituals and Their Social Content*. New Delhi: Manohar.

Bhattacharyya, N. N. (1977). *The Indian Mother Goddess*. New Delhi: Manohar.

Bhattacharyya, N. N. (1982). *History of the Tantric Religion: A Historical, Ritualistic and Philosophical Study*. New Delhi: Manohar.

Brown, R. L. (2002). Introduction. Dans K. A. Harper et R. L. Brown (dir.), *The Roots of Tantra* (p. 1-17). Albany: State University of New York Press.

Caldwell, S. (1999). *Oh Terrifying Mother: Sexuality, Violence, and Worship of the Goddess Kālī*. New Delhi: Oxford University Press.

Campbell, J. (2002). *Traveler in Space. Gender, Identity and Tibetan Buddhism*. London: Continuum.

Cave, D. (1993). *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York: Oxford University Press.

Dasgupta, S. B. (1962). *Obscure Religious Cults* (2^e éd. et rév.). Calcutta: Mukhopadhyay.

Dasgupta, S. (1922). *A History of Indian Philosophy*. Cambridge: University Press.

Davidson, R. (2002). *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.

Douglas, A. (1982). *Mircea Eliade et le phénomène religieux*. Paris: Payot.

Dupuche, J. R. (2003). *Abhinavagupta: The Kula Ritual, As Elaborated in Chapter 29 of the Tantrāloka*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Eliade, M. (1962). *Patañjali et le yoga*. Paris: Seuil.

Eliade, M. (1968). *Le yoga, immortalité et liberté* (2^e éd. rév. et corr.). Paris: Payot.

Eliade, M. (1974). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2^e éd. rév. et aug.). Paris: Payot.

Elmore, M. (2007). Definitional Transgression, or the Revenge of the Vernacular in Hindu Tantric Studies. *Religion Compass*, 1(6). 752–767. <http://doi: 10.1111/j.1749-8171.2007.00041.x>

Feuerstein, G. (1998). *Tantra: The Path of Ecstasy*. Boston: Shambala.

Feuga, P. (1994). *Tantrisme. Doctrine, pratique, art, rituel...* Paris: Dangles.

Filliozat, J. Inde (Arts et culture) – Les doctrines philosophiques et religieuses. *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/inde-arts-et-culture-les-doctrines-philosophiques-et-religieuses/>

Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. New York: Cambridge University Press.

Flood, G. (2006). *The Tantric Body : The Secret Tradition of Hindu Religion*. London: Tauris.

Gonda, J. (1962). Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology. *History of Religions*. 1(2). 243–273. Récupéré de <http://www.jstor.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/stable/1062054>

Gonda, J. et Jospin, L. (1965). *Les religions de l'Inde II. L'hindouisme récent*. Paris: Payot.

Goudriaan, T. (1979). Introduction, History and Philosophy. Dans Gupta, S., Hoens, D. et Goudriaan, T. *Hindu Tantrism* (p. 3-67). Leiden: Brill.

Goudriaan, T. (dir.). (1992). *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honour of André Padoux*. Albany: State University of New York Press.

Grey, D. (2005). Eating the Heart of the Brahmin: Representations of Alterity and the Formation of Identity in Tantric Buddhist Discourse. *History of Religions*, 45(1). 45-69. University of Chicago Press. <http://doi.org/10.1086/497816>

Guenther, H. V. (1969). *Yuganaddha. The Tantric View of Life* (2^e éd. rév.). Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office (Chowkhamba Sanskrit Series, 3).

Gupta, L. (2002). Tantric Incantation in the Devī Purāṇa: The Padamālā Mantra Vidyā. Dans K. A. Harper et R. L. Brown (dir.), *The Roots of Tantra* (p. 231-249). Albany: State University of New York Press.

Gupta, S., Hoens, D. et Goudriaan, T. (1979). *Hindu Tantrism*. Leiden: Brill.

Harper, K. A. et Brown, R. (dir.). (2002). *The Roots of Tantra*. Albany: State University of New York Press.

Hartzell, J. F. (1997). *Tantric Yoga: A Study of the Vedic Precursors, Historical Evolution, Literatures, Cultures, Doctrines, and Practices...* Thèse de doctorat. New York: Columbia University. Récupéré de: ProQuest Dissertations & Theses. UMI 9723798

Hatley, S. (2010). Tantric Śaivism in Early Medieval India: Recent Research and Future Directions. *Religion Compass*, 4(10). 615–628. <http://doi10.1111/j.1749-8171.2010.00240.x>

Jacobsen, K. A. (1996). The Female Pole of the Godhead in Tantrism and the Prakṛti of Sāṃkhya. *Numen*, 43(1). 56-81. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/3270236>

Joshi, M. C. (2002). Historical and Iconographic Aspects of Śākta Tantrism. Dans K. A. Harper et R. L. Brown (dir.), *The Roots of Tantra* (p. 39-55). Albany: State University of New York Press.

Kripal, J. (1995). *Kālī's Child: the Mystical and the erotic in the life and teaching of Ramakrishna*. University of Chicago Press.

Leslie, J. (1996). *Myth and Mythmaking. Continuous Evolution in Indian Tradition*. Richmond, UK: Curzon.

Lopez, D. S. Jr. (1998). *Prisoners of Shangri-La*. University of Chicago Press.

Lorenzen, D. N. (1972). *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*. New Delhi: Thomson Press.

Lorenzen, D. N. (2002). Early Evidence for Tantric Religion. Dans K. A. Harper et R. L. Brown (dir.), *The Roots of Tantra* (p. 25-36). Albany: State University of New York Press.

Lorenzen, D. N. (2006). *Who Invented Hinduism : Essays on Religion in History*. New Delhi: Yoda Press.

Mādhava, A. (1882). *Sarva-darśana-saṃgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*. (E. B. Cowell et A. E. Gough, trad.). Récupéré de: <https://archive.org/details/thesarvadarsanas34125gut>

McDaniel, J. (2004). *Offering Flowers, Feeding Skulls : Popular Goddess Worship in West Bengal*. New York: Oxford University Press.

McEvilley, T. (2002). The Spinal Serpent. Dans K. A. Harper et R. L. Brown (dir.), *The Roots of Tantra* (p. 93-113). Albany: State University of New York Press.

Mishra, V. (1973). *Religious Beliefs and Practices in North India During the Early Mediaeval Period*. Leiden: Brill.

Mucchielli, R. (1998). *L'analyse de contenu des documents et des communications*. Paris: ESF.

Padoux, A. Tantrisme. *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/tantrisme/>

Padoux, A. (1963). *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*. Paris: Boccard.

Padoux, A. (1981). A Survey of Tantric Hinduism for the Historian of Religions [Review of *Hindu Tantrism*]. *History of Religions*, 20(4), 345–360. Récupéré de <http://www.jstor.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/stable/1062460>

Padoux, A. (1987). Tantrism: An Overview. Hindu Tantrism. Dans M. Eliade (dir.), *The Encyclopædia of Religions* (p. 272-280). New York: McMillan.

Padoux, A. (2002). What Do We Mean by Tantrism. Dans K. A. Harper et R. L. Brown (dir.), *The Roots of Tantra* (p. 17-24). Albany: State University of New York Press.

Padoux, A. (2005). John R. Dupuche, Abhinavagupta. The Kula Ritual as Elaborated in Chapter 29 of the Tantrāloka. *Archives de sciences sociales des religions* (131-132). Récupéré de <http://assr.revues.org/3135>

Padoux, A. (2008). Geoffrey Samuel, The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century. *Archives de sciences sociales des religions* (144-154). Récupéré de <http://assr.revues.org/19863>

Padoux, A. (2010). *Comprendre le tantrisme : les sources hindoues*. Paris: Albin Michel.

Padoux, A. (2011). *Tantric Mantras: Studies on Mantraśāstra*. London: Routledge.

Papin, J. (2000). *Joyau des tantra*. Paris: Dervy.

Robinson, J. (1979). *Buddha's lions – Caturaśīti-siddha-pravṛtti : The Lives of the Eighty-four Siddhas*. Berkeley: Dharma Publ.

Samuel, G. (2008). *The Origins of Yoga and Tantra. Indic religions to the Thirteenth Century*. Cambridge University Press.

Sanderson, A. (1988). Śaivism and the Tantric Traditions. Dans S. Sutherland, L. Houlden, P. Clarke et F. Hardy (dir.), *The World's Religions* (p. 660–704) London: Routledge. Récupéré de <http://www.alexissanderson.com/publications.html>

Sanderson, A. (1995). Meaning in Tantric Ritual. Dans Colloque du centenaire de la Section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des hautes études, Blondeau, A.-M. et Schipper, K. M. (dir.), *Essais sur le rituel: Colloque du centenaire de la Section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des hautes études* (p. 15–95). Louvain: Peeters. Récupéré de <http://www.alexissanderson.com/publications.html>

Sanderson, A. (2007). The Śaiva Exegesis of Kashmir. Dans D. Goodall et A. Padoux (dir.), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner / Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, (p. 231–442, 551–582). Institut français de Pondichéry. Récupéré de <http://www.alexissanderson.com/publications.html>

Shaw, M. E. (2006). *Buddhist Goddesses of India*. Princeton University Press.

Shaw, M. E. (1994). *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*. Princeton University Press.

Silburn, L. (1983). *La Kuṇḍalinī ou l'Énergie des profondeurs : étude d'ensemble d'après les textes du Śivaïsme non dualiste du Kaśmir*. Paris: Les Deux Océans.

Sinha, B. P. (1977). *Dynastic History of Magadha, cir. 450-1200 A.D.* New Delhi: Abhinav Publications.

Singh, R. (2009). *Cosmic Order and Cultural Astronomy: Sacred Cities of India*, Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publ.

Snellgrove, D. (1959). *The Hevajra Tantra: A Critical Study*. London: Oxford University Press.

Starza, O. M. (1993). *The Jagannatha Temple in Puri: Its Architecture, Art and Cult*. Leiden: Brill.

Taylor, K. (1996). Arthur Avalon: The Creation of a Legendary Orientalist. Dans J. Leslie (dir.), *Myth and Mythmaking. Continuous Evolution in Indian Tradition*. Richmond, VA: Curzon.

Taylor, K. (2001). *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal: 'An Indian Soul in a European Body'?* Richmond, VA: Curzon.

Tucci, G. (1980). *The Religions of Tibet*. (G. Samuel, trad.). Berkeley: University of California Press.

Urban, H. B. (2003). *Tantra. Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Varenne, J. Vedānta. *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedia/vedanta>

Varenne, J. (1997). *Le tantrisme. Mythes, rites, métaphysique*. Paris: Albin Michel.

Weinberger-Thomas, C. (1988). *L'Inde et l'imaginaire*, Paris: École des hautes études en sciences sociales.

White, D. G. (1984). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. University of Chicago Press.

White, D. G. (1998). Transformations in the Art of Love: Kāmakaḷā Practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions. *History of Religions*, 38(2). 172-198. University of Chicago Press. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/3176673>

White, D. G. (dir.). (2000). *Tantra in Practice*. Princeton University Press.

White, D. G. (2003). *Kiss of the Yogini: "Tantric Sex" in its South Asian Context*. University of Chicago Press.

Woodroffe, Sir J. (1951). *Shakti and Shâkta : Essays and Addresses on the Shâkta Tantrashâstra* (4^e éd.). Madras: Ganesh.

Woodroffe, Sir J. (1956). *Introduction to Tantra Shastra* (3^e éd.). Madras: Ganesh.

GLOSSAIRE¹⁰¹

- Āgama* – textes d'origine non-védique, associés à la tradition shivaïte
- Āstika* – orthodoxe, qui accepte l'autorité suprême des védas
- Ātmapūjā* – culte à soi-même divinisé (au soi comme déité)
- Bhakti* – courant dévotionnel populaire mystique
- Bhoga* – joie, plaisir, jouissance du monde
- Bhukti* – jouissance, domination du monde
- Dākinī* – sorcières, demi-déeses
- Dakṣiṇācāra* – la voie (de la main) droite
- Dharma* – disposition naturelle des choses, l'ordre universel
- Darśana* – vue, voir, vision ; système de pensée
- Grāmadevatā* – divinités locales tutélaires
- Jīvanmukti* – délivrance dans la vie (l'idéal du yogin tantrique)
- Kali-yuga* – l'âge de Kali, la dernière du cycle des quatre époques, *yuga*
- Kuṇḍalinī* – énergie cosmique latente dans le corps yogique
- Liṅga* – organe génital masculin, symbole de la création divine lorsqu'uni au yoni
- Maithuna* – union sexuelle rituelle (aussi *mithuna*)
- Maṇḍala* – diagramme complexe utilisé dans les rituels tantriques
- Mantramārga* – ou *mantrayāna*, la voie des mantras
- Mantraśāstra* – synonyme de *tantraśāstra*, enseignements des mantras
- Mātrkā* – les mères divines, une classe de déesses
- Mokṣa* – affranchissement spirituel, liberté
- Mudrā* – geste rituel avec les mains ou le corps (ou même tout le rituel)
- Mukti* – délivrance, liberté

¹⁰¹ La description des termes sanscrits donnée dans ce glossaire ne tient pas compte de l'énorme polysémie qui les caractérise, mais essaie plutôt de se conformer à l'usage et au contexte de cette étude

- Nāḍī* – canaux énergétiques dans le corps yogique
- Nāstika* – hétérodoxe, rejetant l'autorité suprême des védas
- Pañcatattva* – rituel transgressif des cinq éléments (substances) impures
- Prakṛti* – matière, nature, principe fondamental dans le Sāṃkhya
- Prāṇāyāma* – discipline yogique des souffles vitaux
- Pūjā* – adoration, service religieux, vénération
- Puruṣa* – esprit, principe fondamental dans le Sāṃkhya
- Sādhaka* – adepte, pratiquant
- Sādhana* – ensemble de pratiques (ritualisées), la voie vers la liberté spirituelle
- Śakti* – énergie divine féminine, la Déesse
- Śakta* – dévot de la Déesse
- Samhitā* – textes védiques anciens ; à l'époque postvédique, compilation ; traité vishnouïte
- Sandhā-bhāṣā* – langage intentionnel, style particulier de certaines œuvres tantriques
- Siddhi* – pouvoirs miraculeux
- Siddha* – yogin qui a acquis des *siddhi*
- Śruti* – textes entendus ou révélés, autorité suprême dans le modèle védique
- Tantrasāstra* – ensemble des écrits ou des enseignements tantriques
- Tattva* – élément, essence, principe
- Vāc* – parole
- Vāmacara* – ou *vāmamārga*, la voie (de la main) gauche
- Vīra* – héros, puissant
- Yajña* – sacrifice
- Yakṣa* – esprit, génie, demi-dieu (*yakṣiṇī* au féminin)
- Yantra* – diagramme rituel, servant de support pour le rite tantrique
- Yoni* – organe génital féminin, symbole de la création divine
- Yuga* – âge, époque